

UNIVERSITE D'ARTOIS

Doctorat en Droit Public

Discipline : Doctorat Droit Public

AUTEUR

Marcela GUTIERREZ QUEVEDO

TITRE

**Les Wayuu, l'Etat de droit et le pluralisme juridique
en Colombie**

Thèse dirigée par Gérard COURTOIS

Soutenue le 1 juillet 2010

Jury :

M. Tanguy Le Marc'Hadour

M. Jean- Pierre Poly

M. Jacques Poumarede

M. Francisco Javier Caballero Harriet

RESUME EN FRANÇAIS

Cette thèse à travers une étude de cas est consacrée à la description et à l'analyse des problèmes du pluralisme juridique en Colombie.

La première partie présente, dans le contexte historique, géographique et social colombien, les traits fondamentaux de la structure sociale et de la culture d'un groupe indigène : les Wayuu. A de multiples points de vue ce peuple se distingue des canons de la culture occidentale. On saisit sur cet exemple la diversité des mondes humains et la nécessité pour le droit d'intégrer le fait du pluralisme. Cette question est développée dans notre deuxième partie.

Nous y montrons la crise du monisme juridique et des conceptions classiques du droit pénal. Sur l'exemple concret du mode traditionnel de règlement des conflits parmi les Wayuu, nous faisons apparaître la nécessité pour l'état de droit d'admettre un pluralisme culturel et juridique de la société qui en réalité a toujours existé. Cette ouverture à la différence est solidaire d'un abandon des conceptions juridiques essentialiste et apriorique en particulier dans le droit pénal. C'est à ce prix que l'on peut comprendre la permanente reconstruction que requièrent des concepts comme ceux de délit, délinquant et sanction.

Nos derniers développements sont consacrés aux décisions de la Cour constitutionnelle colombienne, qui a reconnu la diversité culturelle comme un droit fondamental, base de la dignité de nombre de collectivités existant en Colombie. Nous montrons comment, depuis la dernière décennie du XX^e siècle le pouvoir constitutionnel a été dans notre pays un protecteur des droits fondamentaux. Le débat reste ouvert entre les droits fondamentaux universels et les droits fondamentaux construits culturellement ; pour sa part la Cour constitutionnelle décide au cas par cas, sans généraliser ses décisions, l'important étant qu'elle fasse entrer dans la réalité juridique le pluralisme dont la société colombienne est riche culturel et juridique dans son cadre factuel.

Mots clés : Wayuu, règlement des conflits, critique du droit pénal, pluralisme juridique et culturel, justice indigène, justice restaurative, diversité culturelle et justice constitutionnelle.

RESUME EN ANGLAIS

This thesis through a case study is devoted to describing and analyzing the problems of legal pluralism in Colombia.

The first part presents the historical, geographical and social Colombian basic features of social structure and culture of an indigenous group: the Wayuu. At multiple points of view that people have different canons of Western culture. They seized on this example, the diversity of human worlds and the need for the right to integrate the fact of pluralism. This issue is developed in our second part.

We show the crisis of legal monism and classical concepts of criminal law. In the concrete example of the traditional mode of conflict resolution among the Wayuu, we highlighted the need for the rule of law to admit a legal and cultural pluralism of society that really has always existed. This openness to difference is secured to an abandonment of legal concepts and essentialist a priori especially in criminal law. This is the price that we can understand the ongoing reconstruction require that concepts such as crime, offenders and punishment.

Our latest developments are dealing with decisions of the Colombian Constitutional Court, which recognized cultural diversity as a fundamental right to basic dignity of many communities existing in Colombia. We show how, over the last decade of the twentieth century the constitutional power has been in our nation a protector of human rights. The debate remains open between universal human rights and human rights culturally constructed, for its part, the Constitutional Court decides on a case by case, without generalizing its decisions, it is important to make into reality the legal pluralism which the Colombian society is cultural and juridical rich and is in its legal and factual context.

Key words: Wayuu, settlement of conflicts, crisis of Penal Law, juridical and cultural pluralism, indigenous justice, restorative justice, cultural diversity and constitutional justice.

REMERCIEMENTS

Cette thèse fut un défi permanent. Mon travail a été soutenu par mes parents, par le Recteur de mon université, par mes amis et surtout par mon professeur et ami Louk Hulsman. Ils m'ont enseigné à approfondir et à persévérer dans les projets individuels et sociaux qui le méritaient.

Je tiens également à remercier mon Directeur de thèse qui par sa patience et sa sagesse m'a aidée à achever ce processus de réflexion et d'écriture.

J'exprime aussi ma gratitude au groupe indigène de la Haute Guajira qui m'a appris à rompre avec les paradigmes reçus et à trouver des réponses différentes et alternatives à des questions quotidiennes.

Je dédie ce travail à ma famille et à mes enfants qui m'accompagnent sur le chemin de la vie, Camilo Bichon et Léocadie Bichon-Gutiérrez.

INTRODUCTION	11
Première Partie : Le peuple wayuu	24
Chapitre 1 : La Guajira et son Histoire.....	25
1.1 Le pays Guajiro	25
A / Le cadre colombien.....	25
1/ Le peuplement indien	25
2 / L'Economie colombienne.....	29
3 / Le rôle de la terre	30
4 / L'évolution économique	32
B/ Le milieu biophysique guajiro	34
C/ La faune et la flore	40
D/ La Population	42
E/ L'économie de la Guajira	44
1. 2. L'histoire de la Guajira	45
A/ La Conquête et la Nouvelle Grenade (16 ^s . – 1810).....	48
1 / L'esprit de la colonisation	48
2 / La conquête de la Guajira	50
3 / La monarchie espagnole et les indigènes	53
4 / La Guajira dans l'ordre colonial.....	55
5 / L'évangélisation de la Guajira	58
6 / Les échanges commerciaux dans la Guajira.....	61
7 / La transition de la Colonie à l'Indépendance	65
B/ L'Indépendance et la République	69

1/ Les Régimes nouveaux 1810-1830.....	69
2 / La Guajira au 19 ^s	72
3/ Du 20 ^e s. à nos jours.....	77
Chapitre 2 : La structure sociale et le symbolisme wayuu	84
2.1. Les structures familiales	85
A/ Parenté, alliance filiation	85
B/ La famille nucléaire	87
C/ Le matrilineage minimal.....	88
D/ Le matrilineage maximal ou étendu	89
E/ Le Clan	91
2.2. Le Cycle de vie	95
A/ La naissance	96
1/ La conception	96
2/ Enfance et Adolescence	98
B / Le mariage.....	99
1/ Les règles sociales	100
2/ Les femmes wayuu dans le mariage	103
C / La mort	106
1/ La vie post mortem	107
2/ Les doubles enterrements	109
a) Le premier enterrement.....	109
b) Le deuxième enterrement.....	111
2. 3. Le monde « autre »	114
A / Juya et Pulowi	115
B / La communication entre les deux mondes.....	117
1 / Les rêves.....	117
2 / Les Chamanes.....	123

Deuxième partie : La coutume Wayuu et le droit colombien	129
Chapitre 1 : Les conflits	130
1.1. Le conflit et les situations-problèmes	131
A/ Analyse des notions.....	131
B / Les principales situations-problèmes chez les Wayuu.....	139
1/ La dignité et les rapports de genre	140
2/ La parole.....	146
3/ La vie et l'intégrité	148
4/ La propriété et le territoire	151
5/ La famille et le statut social	156
a) Détournement.....	156
b) Malhônneteté :.....	156
c) « Inceste » :.....	156
d) Abandon	156
e) Infidélité de la femme :	157
f) Le monde des esprits	158
1.2. Le Règlement des conflits.....	160
A/ La réparation.....	160
1/ Vindicatif et vindicatoire.....	162
2/ La sociabilité vindicatoire.....	163
3/ Les trois cercles.....	165
4/ Les deux modes de la réparation.....	168
5/ La nature de la compensation.....	175
6/ Les éléments de la compensation.....	175
7/ Le rassemblement de la compensation	180
B/ La Médiation chez les Wayuu	184
1/ La nature du <i>palabrero</i>	185
2/ L'origine mythique du pütchipü'ü ou palabrero.....	187

3/ Les qualités du <i>palabrero</i>	191
a) L'expérience	191
b) La prudence	191
c) La patience et le sang-froid	192
d) La maîtrise de la parole	193
e) L'esprit de compromis.....	193
f) La connaissance de la coutume wayuu	194
4/ La fonction du <i>palabrero</i>	195
5/ La collaboration des institutions « nationales » avec la coutume wayuu	199
Chapitre 2 : La crise du monisme juridique et son dépassement	206
2.1. La force des faits.....	208
A/ Le pluralisme juridique et l'usage alternative du droit	208
B/ Le chiffre noir de la « criminalité » (CNC)	221
C/ Le pluralisme contemporain	225
D/ La globalisation	227
2.2. Le cadre normatif de l'autonomie indigène.....	235
A/ Le statut des indiens jusqu'à la Constitution de 1991.....	236
B/ Les textes normatifs.....	247
1/ Les documents internationaux	247
a) L'organisation des Nations Unies	248
b) L'organisation des Etats américains.....	254
2/ Les documents colombiens.....	256
C/ La Cour Constitutionnelle	267
1 / L'organisation de la Cour	268
2 / La jurisprudence de la Cour	272
a) Le Principe de diversité	273
b) Le Principe d'égalité	287
c) Le principe du procès juste et équitable	295
CONCLUSIONS	299

BIBLIOGRAPHIE.....	306
APPENDICE 1: CARTES	317
APPENDICE 2 : PHOTOGRAPHIES.....	323

INTRODUCTION

Ce travail aborde son objet dans une démarche pluridisciplinaire et se propose d'éclairer certains dilemmes de la théorie juridique partagée entre paradigmes traditionnels et contemporains.

Pour comprendre la coutume toujours vivante d'une population indienne de Colombie, j'ai dû clarifier ma compréhension de nombreuses questions : Qu'est-ce que le droit, et que signifie-t-il pour l'organisation sociale ? Quelles sont les relations entre le système juridique et les autres sphères de la société ? Quelles perspectives ont développé les sciences sociales, en particulier l'anthropologie socioculturelle et la politique criminelle pour l'étude du juridique ? Le débat sur l'Etat de droit dans les démocraties modernes peut-il être enrichi par l'analyse des systèmes et des pratiques juridiques des peuples indigènes. J'ai dû accorder une attention spéciale au défi que représente la diversité juridique, c'est-à-dire l'existence de systèmes et de pratiques juridiques indigènes non occidentales.

A l'époque Moderne dans l'histoire du droit et dans la théorie juridique s'est imposée une attitude monolithique étrangère au pluralisme juridiqueⁱ des sociétés, de leurs conflits et de leurs réactions. Ce travail désire inverser cette démarche et mettre en relief les différentes voies juridico sociales qui permettent ou ont permis de gérer les conflits des divers groupes sociaux.

Comme le note André Hoekema, dans le pluralisme juridique formel égalitaire, le droit officiel ne se réserve pas la faculté de déterminer unilatéralement la légitimité et le cadre des autres systèmes

de droit reconnus¹. Il reconnaît en outre la validité des normes des divers systèmes de droit, leur origine dans une communauté particulière qui représente un élément différencié mais constitutif de la société dans son ensemble et jouit de la capacité de voir son droit reconnu comme partie intégrante de l'ordre légal national.

La criminologie et la politique criminelle² actuelles ont désormais pour objectif de dépasser les positions monolithiques, étiologiques, abstraites, universelles et automatiques du « crime » et des normes pénales. La nouvelle criminologie estime que la connaissance des faits sociaux et des structures sociales doit intégrer le point de vue des acteurs qui construisent et valorisent à leurs manières les éléments de l'échange social. On peut citer en exemple les processus de criminalisation et de décriminalisation tels qu'ils sont posés en fait dans les communautés anciennes.

Aujourd'hui des anthropologues (et autres spécialistes en sciences sociales dont l'objet d'étude et/ou la méthode de recherche sont proches de l'anthropologie) et des spécialistes en sciences juridiques collaborent, chacun selon l'optique particulière de sa discipline, à l'examen des différents systèmes normatifs existant dans un pays comme la Colombie. Ils les analysent dans le cadre de la diversité sociale et culturelle existante et explorent leur position par rapport au système de droit positif de l'Etat et à la doctrine des droits humains. Naturellement, le pluralisme juridique généré avant tout par les cultures indigènes et les réclamations de justice ancestrale des peuples indigènes constituent l'objet principal de cet effort collectif.

Dans le même sens l'interactionnisme³ symbolique (psychologie sociale et sociolinguistique) et l'ethnométhodologie⁴ défendent l'idée

¹ André J. Hoekema, « Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario », in *El otro derecho*, Bogotá, 2002, p. 71.

² Je suis actuellement professeur et chercheuse dans le domaine de la criminologie critique à l'université Externado de Colombie.

³ « Selon l'interaction symbolique, la société, c'est-à-dire la réalité sociale, est constituée d'une infinité d'interactions concrètes entre individus, auxquelles un processus de normalisation confère une signification qui

d'une construction de la réalité sur la base des interactions sociales et culturelles⁵. Ces disciplines montrent aussi comment le langage perpétue les réalités et limite les connaissances. Il est important de prendre en compte ces apports scientifiques comme des outils pour limiter l'impact de l'actuelle mondialisation, où l'on voit les identités particulières en danger de se perdre du fait de l'imposition de modèles et de langages standardisés.

Ce qui précède est confirmé par l'histoire, elle montre comment les peuples indigènes ont été l'objet de discrimination et de manque de reconnaissance du fait de la colonisation uniformisatrice. Ils continuent de vivre aujourd'hui les conséquences de ce destin imposé. Naturellement, tout ce processus a orienté l'attention de nombreux citoyens et de nombreux spécialistes en sciences sociales vers la situation des peuples indigènes, le respect de leurs caractéristiques socioculturelles et leurs relations avec la société non indigène. On ne saurait s'étonner que l'un des thèmes du plus haut intérêt ait été et continue d'être celui du droit – tant en ce qui concerne la revendication de justice des peuples et communautés indigènes que leurs revendications spécifiques, comme la prise en considération de leurs systèmes d'appropriation des biens et le fonctionnement de leurs systèmes coutumiers.

Pourquoi ai-je entrepris cette recherche d'anthropologie juridique ? J'ai fait des études juridiques à la Faculté de Droit de l'Université Externado de Colombie pendant cinq années. Cette Université m'a permis de connaître l'univers régional colombien, la diversité de sa population, la complexité de ses sentiments et son caractère pluriel à de nombreux titres. J'ai donc commencé à travailler

est abstraite des situations concrètes, et qui se prolonge par le biais du langage » cf. Alessandro Baratta, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, Ciudad de Mexico, XXI Editores, 4a edición, 1993, p. 19.

⁴ “ Selon l'ethnométhodologie, la société n'est pas une réalité qui peut être reconnue sur le plan objectif, mais comme produit d'une construction sociale, obtenue grâce à un processus de définitions et de normalisations de la part d'individus et de groupes divers » Ibid. p. 85.

⁵ Cette sociologie de la connaissance se trouve au cœur du travail de Peter Berger L. et Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 16a edición, 1999, p.20.

le domaine juridique mais avec le souci de prendre en compte cette diversité et les demandes de liberté qui l'accompagnent.

Néanmoins, je voulais élargir mes connaissances académiques et culturelles, la perception même de ma propre vie, de la réalité et de l'humanité en général. J'ai décidé de partir en France pour comprendre le développement juridique et historique du monde européen. J'ai obtenu une bourse du gouvernement français et me suis retrouvée en France.

Le premier défi fut celui de la langue. J'ai tout d'abord commencé à connaître la réalité avec peu de français, ce qui m'a permis de la sentir et de la comprendre sans la médiation du langage, avant de la découvrir aussi peu à peu par la lecture puis par la communication et les échanges de points de vue avec des personnes issues de diverses régions du monde. Ainsi, mon interprétation de la réalité commença peu à peu à se modifier, ouvrant la voie à une connaissance et à une vie nouvelle. J'ai pu aussi remarquer que, la plupart du temps, le langage juridique du domaine pénal cachait la réalité et ne reflétait pas celle des personnes intéressées. Comme l'a écrit Louk Hulsman⁶ : « Il faut d'abord changer le langage. On ne saurait dépasser la logique du système pénal si on ne rejette pas le vocabulaire qui sous-tend cette logique. Les mots : crime, criminel, criminalité, politique criminelle, etc. appartiennent au dialecte pénal. Ils reflètent l'a priori du système punitif étatique. L'événement qualifié « crime », dès le départ séparé de son contexte, extrait du réseau réel des interactions individuelles et collectives, présuppose un auteur coupable ; ... Il faudrait s'habituer à un langage neuf, propre à exprimer un regard non stigmatisant sur les gens et sur les situations vécues ».

Le second défi fut d'entrer à l'Université française. J'ai commencé mes études à l'Université de Paris II pour passer un Diplôme Supérieur d'Université (DSU) en Droit Pénal et, là, j'ai découvert le système

⁶ HULSMAN, Louk. *Peines Perdues, le système pénal en question*. Paris : Centurion, 1982. P. 109.

juridique pénal français, sa normativité et son langage dogmatique occultant les pratiques effectives. J'ai découvert une approche du conflit par des modèles restreints et des schèmes de construction sociale non valides et en désaccord avec la réalité. En suivant l'histoire du système pénal, j'ai trouvé que les institutions pénales et les codes pénaux actuels n'apportaient pas de réponses aux problèmes du respect des Droits de l'Homme ni à la construction de la citoyenneté.

Je me suis également rendue compte que la dogmatique juridique entravait ma perception et ma connaissance de la réalité par son essentialisme ⁷ qui ne laisse pas de place au constructivisme⁸. J'ai découvert l'importance de la recherche empirique, critique et analytique pour comprendre les réalités des comportements sociaux dans leur développement social et historique. J'ai compris que l'expérience personnelle des faits est importante pour se faire un jugement sur les théories, les discuter ou les réfuter, ou pour en proposer d'autres qui soient cohérentes par rapport à la réalité.

A Paris II j'ai eu la chance de rencontrer Mireille Delmas Marty, alors directrice de la section de science criminelle de l'Institut de droit comparé de l'Université de Panthéon-Assas. J'ai trouvé chez elle un esprit critique et réfléchi qui m'a ouverte à la complexité. Elle m'a ainsi permis de découvrir d'autres paradigmes pénaux tels que « l'abolitionnisme » et le concept de « politiques criminelles » qui englobent une diversification des réponses aux situations problématiques :

- d'abord, une distinction entre prévention et répression ;
- ensuite, entre répression, réparation et réconciliation

⁷ Selon le *Petit Robert* l'essentialisme est une théorie philosophique qui admet que l'essence précède l'existence.

⁸ Ibid. Le constructivisme est une théorie qui considère un objet de pensée comme « construit ».

- et enfin, à l'intérieur des sanctions répressives, une diversification entre sanction pénale et extra-pénale (sanction administrative ou disciplinaire)⁹.

J'ai constaté que pour saisir le tissu social dans sa diversité il est d'un grand intérêt de pouvoir appréhender la complexité des situations et la transdisciplinarité des politiques publiques. La diversité culturelle découverte à la faculté et les paradigmes dynamiques m'ont fait comprendre qu'il pouvait exister différents systèmes juridiques à l'intérieur d'un même Etat comme chez divers peuples du monde.

A Paris X Nanterre je me suis alors inscrite dans un diplôme approfondi en Politique Criminelle et Droits de l'Homme avec les professeurs Mireille Delmas Marty, Raymond Verdier, François Picon et tout un groupe interdisciplinaire qui se souciait de faire saisir par les étudiants la diversité biologique, ethnique, culturelle et humaine de la vaste et complexe réalité. Dans ce contexte j'ai commencé à m'intéresser à l'Anthropologie Juridique. Elle m'a permis d'accorder de l'importance aux différences culturelles et surtout de modifier mes comportements et un langage qui ne trouvaient leur « justification » que dans les imaginaires imposés par ma société et son éducation.

L'anthropologie montre la diversité des sociétés avec leurs systèmes juridiques et symboliques propres. Elle m'a fait sentir la vie sociale non seulement au travers des normes juridiques et des syllogismes mais aussi par les analyses, les études, les évaluations et les explications du comportement social de l'individu à partir de sa propre culture et de la force de son savoir ; cette confrontation m'a permis d'accéder à un point de vue comparatif.

C'est en France que j'ai pris conscience de la diversité culturelle de mon pays, notamment en découvrant le monde des Indiens et leur

⁹ Mireille Delmas-Marty, "La politique pénale est-elle une politique publique comme les autres?" in *Revue de sciences criminelles et de droit pénal comparé*, Paris 1994, p. 151.

sagesse à partir des travaux des professeurs Picon et Michel Perrin sur la Guajira et le monde wayuu. Par la suite mon propre vécu chez eux m'a fait connaître leur liberté et leur « nomadisme » ; je me suis rendue compte de leur créativité dans la résolution des conflits et dans la manière qu'ils ont d'intégrer leur vie avec la nature.

Après avoir terminé mes études, j'ai travaillé au consulat de Colombie de Paris et j'ai pu comprendre la dure réalité de la justice pénale et du système pénitentiaire. Les prisons sont des institutions fermées au monde extérieur et aliénantes qui laminent l'être humain pour l'intégrer à un système politique et économique donné. Ce sont des institutions qui appartiennent à un « a-système » pénal qui ne contribue pas à réconcilier les victimes ni à leur accorder réparation, mais au contraire à matérialiser la violence contre l'être humain.

J'ai visité plusieurs prisons françaises et les ressortissants colombiens détenus en France. J'ai rencontré des personnes qui pour diverses raisons transportaient de la drogue et avaient été arrêtées. La majorité d'entre elles étaient dans des conditions économiques difficiles et sans espoir de trouver une issue à la violence et à l'injustice de leur pays. Pour toute réponse à leurs problèmes, ils n'ont rencontré que la justice pénale, et non la justice sociale. Comme c'est le plus fréquemment le cas, la peur, le poids de l'opinion publique font recourir au système pénal et à l'incarcération comme solution à tous les problèmes.

Dans les prisons françaises et dans les tribunaux pénaux j'ai compris comment le système pénal agissait et comment les principes d'un droit démocratique n'étaient pas appliqués. Les histoires des détenus colombiens n'ont pas été écrites et ne le seront jamais puisque seule importe la stigmatisation dont ils sont l'objet et que leur véritable histoire n'intéresse personne.

J'ai étudié et vécu la culture française dans divers contextes, avec ma vision du monde et les inévitables confrontations qu'on peut

vivre lorsqu'il existe des différences culturelles et des différences institutionnelles. Avec mon identité professionnelle et personnelle créée au long des années, d'abord en Colombie, ensuite en France et aujourd'hui en interaction permanente avec les deux pays, je découvre que la négociation est une voie intéressante pour dialoguer librement sur les différences culturelles. La vision personnelle évolue sous l'action du milieu extérieur et change dès l'instant où l'on est plongé dans un milieu différent du sien propre, instaurant une dynamique permanente et très enrichissante.

J'ai décidé de rentrer dans mon pays, la Colombie, après avoir été simultanément en contact avec plusieurs cultures. Mon objectif était de recadrer et de redéfinir sa politique criminelle et d'aborder avec un point de vue critique la réalité de son respect des droits de l'homme. Pour cela j'ai commencé à travailler en théorie et en pratique les Droits de l'Homme, les droits des Indiens et les systèmes et institutions de justice (pénal, civil, administratif, etc.). J'ai aussi rencontré dans le système pénal « moderne » une incohérence sans lien avec les problèmes réels qui fait de lui un véritable problème.

En même temps, j'ai commencé à donner un cours de Criminologie à l'Université Externado de Colombie. Ma première phase d'enseignement portait sur les théories critiques et abolitionnistes du système pénal. Pourtant il manquait quelque chose qui soit plus près des gens et de leur vie quotidienne. En 1996 a été créé le Centre de Recherche en Politique Criminelle dans la Faculté de Droit dont l'objectif principal était de faire émerger chez les étudiants un langage différent par rapport à leurs valeurs, de les faire réfléchir sur les différents systèmes de justice et les réalités locales et particulières. Aujourd'hui, avec nos études empiriques, nos recherches descriptives et plutôt explicatives comme avec ma thèse de Doctorat, je voulais attirer l'attention sur l'importance du pluralisme juridique et culturel pour pouvoir construire des politiques « criminelles » humanistes.

J'ai décidé d'étudier le peuple wayuu et ses institutions car il constitue un objet privilégié pour mes réflexions sur la matière pénale. Depuis des temps immémoriaux ce peuple « sans état » s'est donné des coutumes en matière de règlement des conflits qui échappent au modèle « pénal », privilégient la réparation et -à travers ses « palabrerios »- a su élaborer des procédures de discussion/négociation entre les parties en conflit de manière à prévenir dans la majorité des cas l'éclatement des violences ou le « cycle des vengeances ». Sa résistance d'abord aux conquérants puis à la Nouvelle Grenade et à la société « nationale » colombienne a permis de conserver en grande partie cette coutume riche d'enseignements pour un spécialiste de politique criminelle.

Pour accomplir mes recherches sur la culture wayuu, j'ai dû vivre de nouveau, mais dans mon propre pays, cette expérience d'étranger que j'avais déjà connue en France. J'ai étudié cette culture pendant cinq ans et revécu ce sentiment que donne le pluralisme culturel à l'occasion des rencontres fréquentes et répétées qui m'ont amenée dans la Guajira. Chaque fois j'ai éprouvé que le monde était illimité et infini du point de vue des rapports sociaux avec la diversité des interactions entre eux et moi. Il n'est possible de comprendre les différents groupes du monde et leurs « tribus » qu'en vivant au milieu d'eux et en partageant leurs valeurs et leurs conflits. Dans tout ce parcours, j'ai été accompagné par le Professeur Gérard Courtois qui m'a permis de bien connaître la méthodologie de travail et de pratiquer la précision dans la recherche historique et anthropologique.

J'ai pensé qu'après cette expérience de la diversité (institutionnelle, des pratiques sociales, des vies personnelles) je pourrais avec plus de succès comparer les pratiques culturelles et juridiques des différents groupes indiens entre eux et avec le modèle colombien étatique et approfondir les liens entre les différentes

cultures et les différents systèmes juridiques pour construire une politique criminelle qui soit à la fois formelle et sociale.

La politique criminelle¹⁰ doit travailler d'une façon urgente au développement des organisations (police, tribunaux, prisons, service législatif) qui sont les instruments de base de la justice criminelle et repenser le système de référence du droit pénal. Surtout elle doit reposer sur une analyse des situations, des différents acteurs et considérer les diverses façons de les traiter. Ce qui revient à comprendre la politique criminelle d'une façon plus large, en gardant pour objectif la décriminalisation, la décentralisation, dans le contexte des situations problématiques.

Humainement, je considère qu'il est important d'avoir conscience que, pour vivre pleinement, l'être humain doit pouvoir jouir complètement des "droits humains" ou des droits fondamentaux, concrètement et non d'une manière abstraite.

En outre, l'être humain n'est pas un simple animal mais un être social dans un ordre social. Pour cette raison, il est important de connaître la manière dont chaque ensemble social construit et définit sa réalité.

Par conséquent, si l'on arrive à connaître l'histoire d'un groupe dans le temps et dans l'espace, ses valeurs et ses systèmes de résolution des conflits, il est possible de dessiner d'après la pratique et les données empiriques, une politique criminelle pour des êtres humains en tant qu'individus et de construire par la théorie et la pratique un « art de vivre »¹¹.

PLAN :

Le plan de ce travail découle de nos préoccupations : dans une première partie nous allons présenter le peuple wayuu dans son cadre

¹⁰ Cf. *Fifteenth Criminological Research Conference*, Conseil de l'Europe 25 novembre 1982.

¹¹ Erich Fromm, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós, 1959, p. 25.

géographique (la Guajira) et dans son histoire (chapitre 1). Ce point de vue diachronique sera suivi d'un examen socio-anthropologique qui nous fera connaître les structures sociales des wayuu, leur manière de vivre les événements fondamentaux de la vie et leur interprétation du monde (chapitre 2). Dans une deuxième partie qui portera sur le droit, nous commencerons par poser un cadre interprétatif pour traiter les questions de conflit, puis nous aborderons les éléments fondamentaux de la coutume wayuu de règlement des conflits (chapitre 1). Les développements suivants traiteront du statut des minorités indigènes dans le cadre constitutionnel colombien (chapitre 2). On y abordera la crise du monisme juridique et son dépassement, avec le développement du pluralisme juridique et l'influence de la globalisation. Pour finir, on présentera la normativité nationale et internationale qui proclame l'importance d'une société diverse et égalitaire puis les principales décisions de la Cour Constitutionnelle colombienne en la matière.

OBJECTIF :

Ne pas séparer les systèmes juridiques et les valeurs qui leur sont inhérentes. De cette manière mieux comprendre les comportements qui enfreignent ces valeurs et les différentes formes de réactions sociales auxquels ils donnent lieu et comment ils se sont construits ou reconstruits dans le temps et dans l'espace. Nos comparaisons bien sûr porteront quasi exclusivement sur le groupe des indigènes wayuu et le monde « occidental » mais notre but est de voir dans quelle mesure, différents groupes culturels peuvent s'articuler dans une perspective plurielle, humaniste et transculturelle.

METHODE :

Nous avons combiné la lecture des travaux récents ou anciens écrits sur les Wayuu avec une recherche de terrain. En ce qui concerne le droit pénal nous avons privilégié les auteurs qui nous permettaient de mieux comprendre l'esprit réparateur des coutumes indiennes qui

ne prive pas les acteurs en conflit de la mise au point de solutions concrètes

Notre terrain de recherche se situe dans la Haute Guajira. Pour y accéder en partant de Bogota D.C., capitale de la république colombienne, on peut emprunter le réseau aérien ou terrestre pour parvenir à Riohacha. Il faut ensuite suivre la route pour aller de Riohacha à Uribia, en passant par les villages suivants : La Gran Via, Pusheo, Paraiso, Punto Fijo, La Union, Paris, Buenos Aires, Uripal, Amachismo et Nazareth.

J'ai travaillé au campement « Rancheria » (aménagement d'un groupe matrilineaire) avec pour informateur le chef de famille M. Inocencio GONZALEZ, - du clan Aiaraiu (dont l'animal totémique est le chien) ainsi que son épouse - du clan Paisayu (abeille noire).

Entre la commune de Nazareth et le lieu où se trouve ce campement, il y a environ une heure à pied, ou une demi-heure à dos d'âne, animal fort apprécié dans la région pour son utilité. Nazareth est une zone magique où les paysages et les cultures se mélangent, une oasis dans le désert. Il se trouve sur la colline de "San Rafael, entre le Yotojoro, colline-soeur de " los Monjes" et de la "Teta". Pour pouvoir travailler au campement et y résider il faut obtenir l'autorisation du chef de campement. Dans ce campement et dans l'espace où j'ai travaillé règne une atmosphère d'harmonie et d'équilibre. Sur place s'il y a des conflits on les aborde comme une chose normale, on ne lutte pas contre les conflits, ou alors pour y trouver des solutions, on vit avec eux, dans la mesure où ils sont des éléments dynamiques de la société. Les conflits et leurs problèmes font partie de la construction du lien social, ils révèlent des vérités au sujet des formes « alternatives » de la justice et des valeurs essentielles partagées par le groupe¹².

¹² Les justices alternatives ont des valeurs très importantes dans les processus de décision telles que : l'égalité, la fraternité, la liberté et la diversité. Ce ne sont pas des valeurs toutes faites mais en construction permanente.

Première Partie : Le peuple wayuu

Chapitre 1 : La Guajira et son Histoire

Je présenterai successivement le cadre géographique habité par les Wayuu (le pays guajiro) et l'histoire de ce peuple.

1.1 Le pays Guajiro

Avant d'examiner des éléments de la géographie physique et humaine concernant les Wayuu, nous présenterons le cadre colombien dans lequel vit la majorité de ce peuple.¹³

A / Le cadre colombien

On insistera d'abord sur la place des communautés indiennes dans la République de Colombie, puis nous présenterons les traits saillants de l'économie colombienne.

1/ Le peuplement indien

On trouve en Colombie 81 groupes ethniques. Leur diversité culturelle se reflète dans l'existence de plus de 64 langues et de quelques 300 formes dialectales. Selon une étude du Département national de statistique de Colombie (DANE), réalisée après le recensement de 1993 et mise à jour en 1997, la population indigène est présente dans 32 départements du pays, tout particulièrement dans les zones de forêt tropicale humide, et compte 701.860 personnes (environ 1.8 % de la population nationale)¹⁴. Leurs modes d'organisation et de

¹³ Selon le Petit Robert la géographie est « la science qui a pour objet l'étude des phénomènes physiques, biologiques, humains, localisés à la surface du globe terrestre ».

¹⁴ Selon une autre source, le Service administratif national de la statistique, le recensement de 2005 dénombrait 1.375.000 indigènes, (soit 3,4 % de la population nationale) et 87 groupes ethniques, parlant 64

résistance à l'assimilation bien que remontant à l'époque de la conquête, ont gagné en force et en cohérence au cours des vingt dernières années : diverses organisations se sont renforcées autour d'objectifs de revendication ou d'autogestion. Elles mettent en avant le principe d'unité entre chaque peuple, sa terre et sa culture.

La Constitution de 1991, à la rédaction de laquelle, par l'Assemblée nationale constituante, les indigènes prirent une part active, reconnaît et protège la diversité ethnique et culturelle de la nation colombienne, ainsi que - ce qui fut un point de discorde depuis l'indépendance - la décentralisation. Elle accorde à ces communautés des droits ethniques, culturels, territoriaux, d'autonomie et de participation tels que : l'égalité et la dignité de toutes les cultures comme base de l'identité nationale ; l'admission de très nombreuses langues parlées comme langues officielles sur leur territoire ; l'éducation bilingue pour chaque groupe ethnique et la double nationalité pour les peuples qui vivent dans les zones frontières.

Le castillan est la langue officielle de Colombie mais les langues, et dialectes, des groupes ethniques, nombreuses et vivantes, sont également reconnues langues officielles sur leurs territoires. L'enseignement dispensé dans les communautés avec des traditions linguistiques propres doit être bilingue. Soixante-quatre langues indigènes, dont certaines avec des variantes dialectales, voisinent avec d'autres, considérées comme indépendantes, sans oublier les langues créoles.

Le département de la Guajira est une région de contrastes culturels, auxquels la langue ne saurait évidemment échapper ; les Wayuu sont bilingues pour la plupart, parlant deux langues : le wayuunaiki et l'espagnol. Mais il existe cependant un grand secteur monolingue, spécialement dans la Moyenne et la Haute Guajira où ils ne parlent que leur langue, sous forme de deux dialectes qui ne sont pas une entrave pour la communication de ceux qui les utilisent : le wayuunaiki "d'en haut" de la Haute Guajira, et le wayuunaiki "d'en bas" ou de la Basse Guajira.

Le wayuunaki appartient à la famille linguistique arawak, il est l'un des éléments qui permet d'établir le lien avec les anciennes

langues amérindiennes ainsi que plusieurs dialectes faisant partie de 13 familles linguistiques. La discordance entre les sources est fréquente concernant les indiens, nous reviendrons sur cette question infra.

migrations amazoniennes ayant débouché sur la péninsule et la mer des Caraïbes, en passant par le fleuve Orénoque.¹⁵

Cette langue reste la trame de la culture wayuu mais elle a accueilli de nombreux éléments peu à peu empruntés à la culture occidentale. La disparition des langues indigènes n'est pas le seul fait du passé ; elle se poursuit aujourd'hui, conséquence de la scolarisation des enfants dans les écoles officielles, du métissage, du travail et du commerce des communautés avec les colons et autres groupes socioculturels du pays. Devant cette situation critique, l'Etat et les communautés s'unissent désormais dans des actions de préservation, sauvetage et prise de conscience de la richesse du patrimoine linguistique national : les organisations indigènes et le Ministère de l'Education appuyés sur la Constitution de 1991 défendent la formation de maîtres indigènes bilingues professionnels et la création de centres de recherche sur les langues indiennes comme l'Unies ou l'Aleewashi qui travaille à l'université de la Guajira.

Depuis une vingtaine d'années, la voie a été ouverte pour une participation active des indigènes à la vie politique du pays, marquant une nouvelle étape de la geste de leurs revendications. Ils ont réussi, par le vote populaire, à se faire élire au Congrès de la République, dans des assemblées départementales, des mairies et dans de nombreux conseils municipaux de diverses régions du pays.

Pourtant, cette panoplie de droits formels se traduit avec contradictions et difficultés dans la vie réelle des communautés et de graves problèmes subsistent : l'usurpation des terres par les colons, les gros propriétaires ou les narcotrafiquants ; le confinement sur des terres de mauvaise qualité ; l'insatisfaction des besoins de base comme la santé, l'éducation, l'alimentation et le logement. A cela s'ajoutent la volonté d'assimilation culturelle qui continue d'être présente dans la pratique de certaines institutions de l'Etat et de l'Eglise avec les missions religieuses internationales ; les agressions économiques et physiques dues aux colons, propriétaires fonciers, narcotrafiquants, paramilitaires, guérilleros et colonnes de l'armée, ce qui met en péril la survie de ces groupes et transforme leurs territoires en zones de guerre et de conflit.

¹⁵ Hernán Darío CORREA C., y Socorro VASQUEZ CARDOZO, (divers auteurs). "Los wayúu, entre Juya ("celui qui pleut") MMA ("La Terre") y el Desarrollo urbano Regional", dans Geografía Humana de Colombia. Nordeste indígena, Bogotá: Instituto Colombiano de cultura Hispánica, 1992. p. 227. Tome II.

En Colombie, la topographie offre des zones d'une grande diversité pour l'étude des modèles de peuplement. On note un contraste entre les trois branches des Cordillères traversant le pays du sud au nord, dépassant parfois les 4000 mètres, et les plaines qui les entourent. La plupart des communautés indigènes ont dû se déplacer et s'adapter aux différents environnements, à cause des différentes pressions exercées, par exemple par les fronts de colonisation et la réduction des zones forestières ou par la lutte entre les différents groupes armés pour le contrôle du territoire.

Les formes d'installation des peuples indigènes sont différentes selon les régions. En valeur absolue, on rencontre la plus forte concentration indigène dans les départements du Cauca, de la Guajira (où ils représentent 32% de la population totale), du Nariño et du Choco. Comme nous le verrons plus loin, au cours de l'histoire récente, en 2004, les groupes de population se sont dispersés suite aux diverses violations des droits fondamentaux : massacres perpétrés par des groupes paramilitaires ; déplacement du territoire indigène, des animaux, des biens ancestraux ; disparitions, atteintes répétées à la dignité, tous ces délits et crimes restant quasiment impunis.

Le bureau des Affaires indigènes du Ministère de l'Intérieur de Colombie compte 638 *resguardos*¹⁶, d'une superficie totale de 31,3 millions d'hectares (environ 27% du territoire colombien), pour une population de 785.356 personnes constituant 67.503 familles. La répartition régionale était récemment la suivante¹⁷.

- Région amazonienne : 88 réserves d'une superficie totale de 9.922.146 ha pour 29.073 personnes (5.619 familles), réparties sur trois départements (Putumayo, Caqueta et Amazonie)

¹⁶ Le *resguardo* est une institution légale et sociopolitique d'origine coloniale. Il est constitué autour d'une communauté ou d'un clan indigène qui, jouissant d'un titre de propriété collective, est maître de son territoire et s'organise pour le gérer et l'administrer. Dans les limites qui sont les siennes, le *resguardo* est régi par une organisation basée sur les coutumes indigènes, selon leurs propres règles et traditions culturelles. D'après BONILLA, Victor Daniel, *Serfs de Dieu et maîtres d'indiens*, Fayard (2000) : « Il faut préciser que le statut des *resguardos* était très différent de celui des réserves d'Amérique du Nord, principalement parce qu'il constituait une mesure de protection des indigènes et non de ségrégation raciale, comme il ressort des caractéristiques suivantes :

- a) Les propriétés communales étaient suffisamment étendues pour permettre l'accroissement de la population à l'intérieur du *resguardo* ;
- b) Les habitants des *resguardos* étaient confiés (*encomendados*) aux Espagnols, afin que ceux-ci assurent leur éducation religieuse et leur acculturation.
- c) Il s'agissait donc d'un régime de type protectionniste paternaliste, visant au développement de la colonisation hispanique.
- d) Rappelons qu'au départ l'*encomienda* était accordée pour trois ans, mais fut bien vite attribuée à vie, puis au fils de l'*encomendero* en seconde vie, et parfois au petit-fils en troisième vie ».

¹⁷ Le recensement de 2005 a modifié ces données. On compte actuellement 710 *resguardos* répartis dans 27 départements et 228 *municipios* ; Ils représentent environ 34 millions d'hectares, soit 30 % du territoire national.

- Région centrale : 104 réserves¹⁸, environ 643.735 ha pour 26.973 personnes, (5.224 familles) dans les départements Arauca, Boyaca, Casanare, Huila, Nord Santander et Tolima.

- Zone nord : 31 réserves, soit 1.828.515 ha pour 144.192 personnes (25.299 familles), dans les départements Atlantique, Cesar, Cordoba, Magdalena et dans la Guajira (sujet de cette étude).

- Région de l'Orénoque : 106 réserves, couvrant 15.794.136 ha pour 447.740 personnes (8.413 familles), dans les départements Guainia, Guaviare, Meta, Vaupes et Vichada.

- Région pacifique : 238 réserves, soit 8.311.884 ha et une population estimée à 152.293 personnes (22.948 familles), dans huit départements ou assimilés (Antioquia, Caldas, Cauca, Choco, Nariño, Quindio, Risaralda et dans la vallée du Cauca).

Ces populations ont été reconnues par la Constitution pour le développement de ses politiques éducatives. L'ethno-éducation est une nouveauté dans le système éducatif national offrant de vastes possibilités ; c'est un des aspects significatifs de la politique éducative de l'Etat qui reconnaît le caractère pluriethnique et pluriculturel du pays, et abandonne (officiellement) le schéma d'assimilation des groupes ethniques et d'uniformisation de la diversité culturelle. Cette nouvelle politique se propose d'explorer de nouveaux espaces correspondant aux diverses façons qu'ont les groupes humains de concevoir le monde, d'interpréter la réalité et d'engendrer le savoir. Elle admet que les divers modes de connaissance sont à la fois porteurs de leurs propres systèmes de transmission, de recreation et de perfectionnement¹⁹.

2 / L'Economie colombienne

La Colombie dispose de nombreuses ressources naturelles qui font du secteur primaire (sous-sol et agriculture) les éléments clés de son développement.

Parmi ses ressources énergétiques non renouvelables il faut mentionner :

Le pétrole : la Colombie dispose d'environ 746.247 km² de zones sédimentaires (propices à l'accumulation de pétrole) dont un peu plus

¹⁸ Fondation Hemera/Etnias de Colombia, disponible sur www.etniasdecolombia.org

¹⁹ Nous reviendrons sur cette question dans le deuxième chapitre de notre deuxième partie.

de 25% ont été explorées. Le pays compte treize bassins sédimentaires dont sept sont producteurs d'hydrocarbure.

Le gaz naturel : Le transport du gaz par gazoducs a commencé dans les années 1950, reliant les gisements de Payoa et de Provincia à la raffinerie de Bucaramanga (capacité environ 1.130.000 m³ par 24 heures). Dans les années 1960, de nouveaux gazoducs entrèrent en service, reliant le gisement de El Dificil à Barranquilla et ceux de El Joblo et El Tablon à Carthagène. La découverte des réserves de la Guajira, dans les années 1970 fut à l'origine des programmes d'incitation à la consommation et à l'exploitation des gisements découverts ces dernières années.

Selon l'UPME (Unidad de Planeacion Minero Energetica), les réserves connues en 2001 s'élèvent à 212 milliards de m³. La côte atlantique participe pour 36% aux réserves connues dont 99% se trouvent dans la Guajira. Dans cette province la construction de la plateforme Chuchupa B a permis de faire passer la production à 8.500 m³ par 24 heures. Actuellement, la Guajira fournit 82% du gaz naturel avec 13.800 m³.

Le charbon : Les réserves colombiennes en charbon se situent dans les trois Cordillères et surtout en bordure de la côte caraïbe (81% du total). Elles sont estimées à 6.637 millions de tonnes dans la catégorie des mesures et 1.831 millions de tonnes dans la catégorie des indicateurs. Le Ministère des Mines estime que les exportations pourraient atteindre 50 millions de tonnes en 2050 dont plus de la moitié proviendraient de la Guajira

3 / Le rôle de la terre

En Colombie, la terre est utilisée pour l'horticulture et pour le bétail. Le commerce des produits de la terre est très important et le café y occupe la première place. La Colombie ne cultive que les diverses variétés de café de l'espèce Arabica : le Tipica (variété haute qui occupe 30% de la zone caféière du pays) associée aux cultures traditionnelles et cultivé principalement sous ombrage) ; le Bourbon²⁰ ; le Maragogipe²¹ (encore appelé le géant colombien) a besoin de conditions hygrométriques et pédologiques particulières pour produire son

²⁰ D'après la Fédération colombienne du café, la variété Bourbon, haute sur pied, est considérée comme de qualité moyenne par les dégustateurs.

²¹ Le Maragogipe disparut presque de Colombie il y a quarante ans, quand des plants plus productifs furent introduits, ils s'accommodaient de sols médiocres mais ne produisaient que des cafés de moindre qualité.

meilleur grain dans les zones hautes ; le Caturra (cette variété naine qui permet une plus forte densité de culture est d'un meilleur rendement que les autres, elle occupe 40% de la zone caféière et bénéficie des avantages de la technologie) ; et le Colombia (variété naine ayant les mêmes caractéristiques que la précédente, avec une grande résistance génétique à la broca²² du café; elle occupe 30% de la région) en zone basse. Le tipica est l'un des plus cultivés, occupant 75,39% des surfaces dans le Magdalena, 73,17% dans le Cesar, 65,78% dans la Guajira, 65,21% dans le Norte de Santander, 59,03% dans le Boyaca et 51,59% dans le Cundinamarca.

La terre colombienne est inégalement répartie. L'analyse de l'impôt foncier de la petite exploitation en Colombie permet de définir quatre catégories au niveau national : 1) la densité la plus élevée de petites propriétés (85,1 à 95%) correspond au Boyaca, au Cauca et au Nariño, tradition qui se conserve au long des années ; 2) une forte présence (75,1 à 85%), se retrouve principalement dans la région des Andes mais regroupe le plus grand nombre de départements ; 3) Elle reste significative (65,1 à 75%) dans les départements du Caqueta, du Choco, du Tolima, du Bolivar, de la Guajira et de l'Arauca ; et 4) dans une moindre mesure dans le Magdalena, le Cesar, le Norte de Santander, le Casanare, le Meta et le Guaviare.

On constate pour la petite exploitation une nette prédominance de la propriété (85 à 90%), contre 1,3 à 2,9% pour la location, 0,1 à 1,2% pour le métayage et de 0,9 à 1,1% pour le colonat, tout particulièrement dans les départements du Choco et de la Guajira²³.

Il existe en Colombie un fort contraste entre richesse naturelle et pauvreté humaine. C'est particulièrement le cas dans le département de la Guajira. Bien que disposant de nombreuses ressources : nouveaux projets ethno-touristiques, concessions maritimes pour le pétrole et le gaz (bloc Tairona), projets d'extension de l'exploitation du charbon, nouveau parc éolien Jepirachi construit par les entreprises publiques de Medellin, la population est délaissée par les politiques publiques et/ou rémunérée par de bas salaires par les entreprises locales.

²² Hypothenemus hampei, (Ferrari) ; un petit coléoptère dont la femelle creuse une galerie dans les grains, d'où son nom - broca - qui signifie « vrille » ou « tarière », pour y déposer ses œufs. Les larves, comme l'adulte, se nourrissent de la graine qu'elles détruisent.

²³ Dans la Guajira, du fait du statut de *resguardo* indigène, la population n'est pas soumise à l'impôt.

4 / L'évolution économique

L'analyse de l'économie colombienne depuis les années 1970 montre une série de fluctuations entre croissance et récession, dues tant à des facteurs internes qu'externes. L'économie a atteint son taux de croissance le plus élevé en 1972 (7,88%) et en 1978 (7,90%) à la faveur de saisons avantageuses pour la vente du café quand le prix de la livre dépassait le dollar ; les taux les plus bas, (1,82% en 1998 et 1,98% en 1999), s'expliquent par une récession économique plus générale.

Dans la période 1990-2000, les privatisations et la libération du secteur financier provoquèrent d'importants transferts en faveur des consortiums internationaux et au détriment des moyennes et basses classes sociales. Celles-ci furent sérieusement touchées par les taux d'intérêts élevés des crédits pour la petite et moyenne industrie et pour l'acquisition de logement, sans oublier les réajustements des tarifs des services publics.

Le contexte économique mondial défavorable (Banque de la République de Colombie 2009) a affecté l'économie colombienne. Cependant, le comportement du PIB au cours du premier trimestre 2009 montre que l'économie colombienne a mieux résisté aux durs effets de la crise que de nombreux autres pays d'un développement équivalent²⁴. Le FMI prévoit que les économies émergentes reprendront une courbe positive à partir du second semestre de 2009, bien qu'avec de notables différences régionales, et qu'ils croîtront à un taux de 4,7% en 2010, au-dessus des 4% prévus en avril.

La décélération de la croissance s'est reflétée dans une croissance du taux de chômage qui, par ses conséquences sociales, constitue sans aucun doute l'un des effets les plus préoccupants de la crise mondiale²⁵

Il est important de souligner qu'aujourd'hui la fragilité persiste en matière de structure fiscale, une sécurité démocratique fondée sur

²⁴ Selon un article paru dans l'hebdomadaire *El Espectador* de Bogotá, les indicateurs de bien-être et de développement économique de Jose Fernando Isaza Delgado, le PIB doit être remis en cause car il ne tient pas compte de l'épuisement des ressources non renouvelables ni de l'impact sur l'environnement dans les pays qui dépendent des extractions minières et du pétrole. En Colombie, le PIB est surévalué car il ne prend pas en compte l'épuisement des réserves. La mesure du PIB ne considère pas l'objectif du développement économique qui est le bien-être, ou un concept plus subjectif et complexe comme le bonheur. Dans un pays avec une forte concentration du revenu comme en Colombie, un haut niveau de PIB par habitant n'implique pas nécessairement un bien-être collectif.

²⁵ http://www.banrep.gov.co/junta-directiva/jd_direct_inf_princ.htm

l'armement, un déficit fiscal et une infrastructure limitée. Il convient de voir que les salaires réels, le taux de chômage (13%), le développement social, le taux d'inflation, les dépenses démesurées et la corruption, sont des obstacles qui empêchent de parvenir à un développement soutenable. Il faut également tenir compte des relations commerciales avec les USA, le Venezuela et l'Equateur car les conditions politiques et sociales actuelles ont affecté et nuï à l'économie.

En novembre 2009, la Banque de la République a baissé le taux d'intérêt d'intervention de 0,50%, le faisant passer à 3,50%. L'objectif est de permettre à davantage de personnes d'accéder au crédit, de stimuler la consommation et la production. Le bon comportement des prix des aliments et, en général, de tous les articles du panier de la ménagère ont permis de faire baisser de 50 points de base du taux, sur lesquels on compte pour stabiliser la récupération de l'économie, stimuler la consommation des foyers et réduire l'effet négatif de la chute du commerce avec le Venezuela. La forte baisse des exportations pourrait affecter en 2009 et 2010 la croissance en Colombie.

Après avoir présenté l'environnement national et de la péninsule habitée par les Guajiros, nous allons examiner les traits saillants de leur géographie physique et humaine.

Héraclite parlait de la constante mutabilité du monde. La vie des Wayuu n'a pas échappé à ce « mobilisme ». La dynamique historique a maintenu ce peuple en mouvement. Il est important de comprendre l'interaction de la géographie et de l'histoire qui a dessiné son évolution économique, politique et juridique. En parlant de la géographie wayuu, on ne doit pas entendre une localisation rigide ; hier comme aujourd'hui les communautés de la Guajira sont restées mobiles et regroupées selon des configurations variables, la notion de frontière est restée pour eux relative et flexible, l'histoire a marqué la géographie de cette région.

Je vais décrire certains aspects de la géographie de la Guajira en montrant qu'il s'agit d'un territoire dur pour les humains et les animaux mais que la force de l'indigène wayuu lui a permis de construire une culture et des activités économiques originales qu'il a su préserver. Il a su évoluer mais l'environnement « national » colombien, avec sa société de marché, constitue une menace d'homogénéisation qui vise à lui imposer un modèle de culture qui n'a rien à voir avec son monde ancestral.

B/ Le milieu biophysique guajiro

La Guajira est située dans la région caraïbe, la plus septentrionale de Colombie. La Caraïbe est limitée au nord par la mer du même nom, à l'est par les monts Motilones, au sud et à l'ouest par les chaînes d'Abibe, de San Jeronimo et d'Ayapel, derniers contreforts des Cordillères centrale et occidentale. Elle présente de forts contrastes topographiques, climatiques et biogéographiques qui permettent de la subdiviser en sept régions : La péninsule de la Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta, le delta du fleuve Magdalena, les savanes de la zone caraïbe, les vallées des fleuves Sinu et Haut San Jorge, le bassin de Mompo et le golfe d'Uraba.²⁶

L'aspect de la péninsule est très différent selon la zone considérée : la mer des Caraïbes au nord, le golfe de Maracaibo à l'est, et au sud-ouest le pied de la zone montagneuse des Andes, y compris la Sierra Nevada de Santa Marta. Le territoire wayuu correspond à la zone désertique de la péninsule, caractérisé surtout par ses sécheresses. Il couvre 15.380 km² (12.240 en Colombie et le reste au Venezuela). Il est bordé au sud par des zones plus humides, ce qui s'explique par les caractéristiques du sol et de la géologie plus que par le climat lui-même. Un ensemble de phénomènes naturels interagissent, déterminant la quantité des précipitations sur cette zone.

Regardons comment les indigènes parlent eux-mêmes de leur pays :

²⁶ Atlas de Colombie, [www.atlas/span_html/colombia.html].



Naa Wayuukana

(Les Wayuu)

"... Wale'Kerü est l'araignée,

La seule qui ait enseigné quelque chose aux Wayuu.

En se déplaçant, elle leur a montré

Comment tisser et créer des motifs...

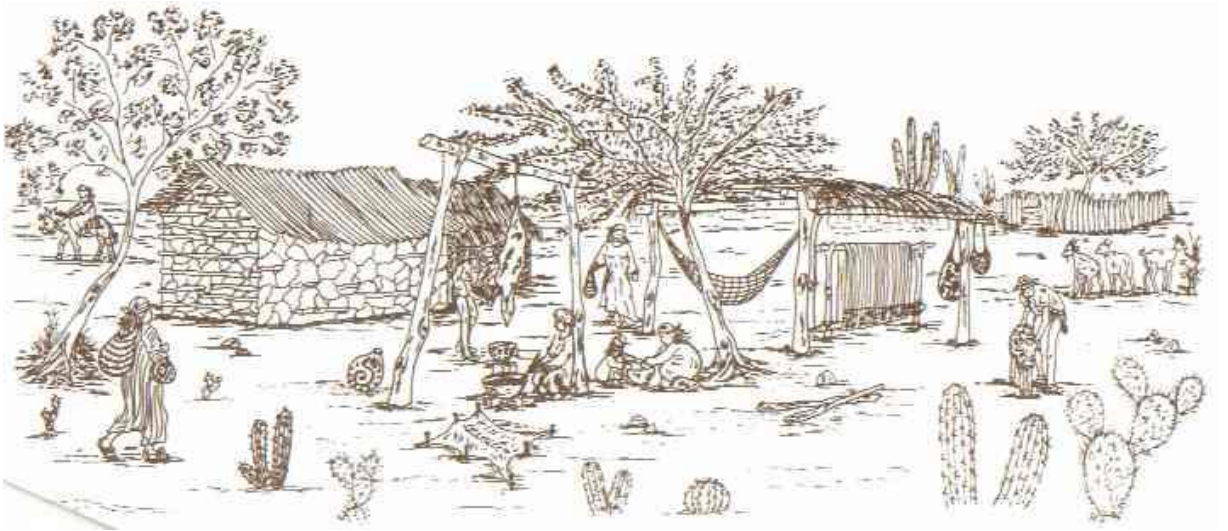
*"... La **Guajira**, les **Wayuu**,*

nous sommes un petit pays

car nous vivons

avec les lois et les coutumes

qui sont celles de toujours..."



Les Wayuu distinguent sur leur territoire trois régions principales

:

Wüinpümüin : qui signifie *vers l'eau*, correspond au nord-est de la péninsule.

Wopümüin : qui veut dire *vers les chemins*, correspond à la partie méridionale de la Guajira.

Jalaala : zone centrale et montagneuse.

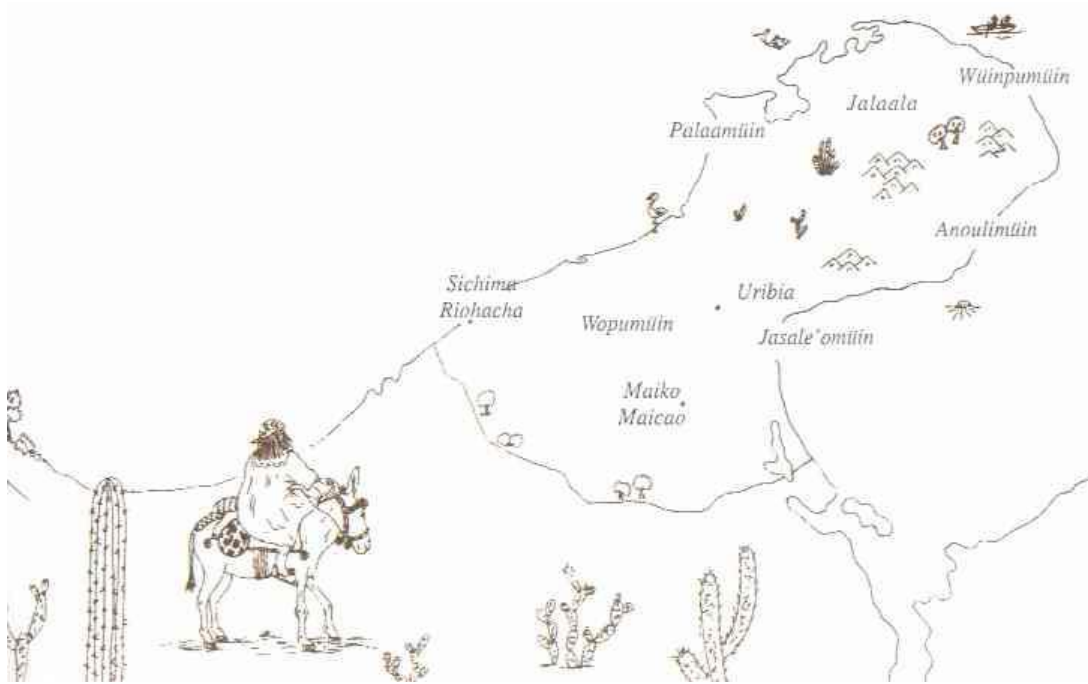
En outre, les Wayuu distinguent trois directions :

Anoulimüin qui signifie *vers la plaine*, à savoir les zones basses du sud est.

Palaamüin : *vers la mer*, le littoral nord et nord-est.

Jasale'omüin : *en direction des dunes*, la côte sud-est de la péninsule.

Mais pour eux la terre guajira est une : c'est « leur pays ».



(Bibliothèque virtuelle, Banque de la République de Colombie)

La péninsule est située entre les 11^e et 12^e degrés de latitude nord. Son climat se caractérise par des pluies rares et inégalement réparties, un fort ensoleillement, des vents constants et un taux d'évaporation assez élevé. La température moyenne oscille entre 20 et 27 degrés, avec fort peu de variations au cours de l'année ou du fait de l'altitude, étant donné l'absence de reliefs notables. L'intensité de l'ensoleillement (2500 heures par an) est parfois atténuée par les nuages et les brumes, mais les pluies sont très rares, autant de facteurs qui déterminent le climat²⁷. La Conférence de l'Organisation des Nations Unies contre la désertification a fait remarquer que la croissance du climat désertique est pour les habitants de la péninsule un des problèmes les plus graves et qui a déjà provoqué de grands exodes en Colombie, spécialement dans la zone de la côte atlantique, où la terre devient de moins en moins productive.

La Haute Guajira comprend la partie située à l'est d'une ligne de 63 km reliant le sud du Cap de la Vela, sur la côte caraïbe, au mont des Esprits (colline de la Teta) à 20 km du golfe de Coquivacoa. Sa végétation se compose essentiellement de cactus, de *dividivi* (*Coesalpinia spinosa* ou *Coesalpinia coriaria*). Quelques oasis situées à proximité de la chaîne montagneuse de Macuira enrichissent l'environnement. Dans la Haute Guajira l'eau n'est pas si rare et, en

²⁷ Rivera Gutiérrez, Alberto, *Vida material y metáfora social, cambios y modelos locales entre los wayuu. Th. Etno-linguística: Université de Minnesota, 1986, 198, p.7.*

juillet, on note même l'existence de quelques petites sources et cascades. Rivera Gutierrez²⁸ le confirme, lorsqu'il fait remarquer que dans la zone montagneuse de Macuira, vers le nord-est de l'extrémité de la péninsule on rencontre des vallées étroites alimentées par des sources pérennes. L'eau de surface est stockée par les Wayuu près des sources des ruisseaux dans de petits réservoirs mais ils s'épuisent en quelques mois sous l'effet desséchant des vents et du rayonnement solaire. Par contre, les sources souterraines sont mieux protégées mais leurs eaux sont salées. On exploite généralement ces sources par des puits peu profonds et des "cacimbas" creusées à la main dans les lits secs des fleuves ou autres endroits appropriés. On extrait aussi l'eau, bien qu'en moindre quantité, grâce aux éoliennes fournies par l'Etat.

Le climat de la Haute Guajira est sec et chaud de décembre à avril, mais sans oublier les grands vents du nord de la Péninsule, les alizés du nord-est qui soufflent constamment sur cette zone. Ils mollissent et cessent de souffler pendant quelques semaines au moment des équinoxes de mars-avril et de septembre-octobre. Ils provoquent une forte évapotranspiration (de l'ordre de 150 à 200 mm). En fait, les vents constants et le fort rayonnement solaire sont responsables d'un déséquilibre hydrique presque permanent dans toute la zone²⁹.

Le temps frais fait son apparition au mois de mai, époque qui, d'après Lawrence Watson, pourrait correspondre au printemps³⁰. Cependant, le même auteur signale que sur le golfe de Maracaibo les vents chassent les nuages, et qu'il cesse de pleuvoir pendant 4 mois de l'année. C'est la véritable saison sèche et rude. Pendant les mois d'octobre et novembre les nuages se chargent et il pleut plus souvent.

L'ethnie wayuu distingue deux périodes de pluies : la principale, JUYAPU, comprend une partie du mois de septembre, octobre et une partie du mois de novembre, alors que la plus courte, IIWA, comprend une partie des mois de mai et juin. Ainsi, comme le fait remarquer Rivera Gutierrez³¹, les périodes sans pluie sont fréquentes. D'ordinaire, il y a des périodes de 2 à 4 mois sans pluie, bien qu'une zone particulière puisse demeurer plus longtemps sans connaître de précipitations notables.

²⁸ Ibid., p. 8.

²⁹ Ibid., p. 7.

³⁰ Watson Lawrence C, *The effect of Urbanization on Socialization Practices and Personality Development in Guahiro Society*, Les Angeles, Lawrence Craig Watson, 1967, p. 25

³¹ A. Rivera Gutiérrez, op. cit., p. 8.

Selon Pérez Preciado³², le climat actuel est biologiquement sec et morphologiquement agressif, favorisant les phénomènes d'érosion hydrique et éolienne, déjà graves mais qui pourraient encore s'accroître si la dégradation du couvert végétal se poursuit. Or, les processus de formation et d'évolution du sol, si importants pour les activités agricoles, ne peuvent se produire qu'en présence d'un climat favorable ou d'une couche végétale protectrice mais celle-ci se raréfie.

La Macuira (la Haute Guajira) est une bande d'environ 30 km de longueur sur moins de 13 km de largeur (en son point le plus large). C'est la chaîne montagneuse la plus élevée, mais son plus haut sommet n'atteint pas 400 mètres. Le relief, à l'ouest de la chaîne, est assez escarpé et d'une altitude moyenne de 200 mètres. C'est le cœur de la région de Jala'ala. Les faibles collines séparant les chaînes montagneuses sont en général calcaires et ne permettent qu'une agriculture sporadique. Le pied des montagnes offre de meilleures conditions que les chaînes elles-mêmes pour la croissance végétale, et plus spécialement pour celle des arbustes secs et des épineux.

La Moyenne Guajira jouit d'un relief plus régulier (ne dépassant jamais les 40 mètres d'altitude), et comprend tout aussi bien des paysages semi désertiques ou désertiques (plus spécialement à l'ouest), que des steppes herbacées ou des savanes parsemées de buttes couvertes d'épineux, cactus ou chardons. La grande exploitation du sel se fait actuellement à Manaure par les Entreprises Salines Maritimes de Colombie S.A. qui la développent de manière à faire « participer » la communauté wayuu au processus d'extraction et que soient reconnus leurs droits inaliénables sur cette zone.

La Basse Guajira, située à la frontière du César, est couverte de végétation. Elle est traversée par les fleuves Rancheria et Limon, et les forêts-galeries reculent de plus en plus devant les pâturages, les cultures et les centres urbains, sans oublier l'immense mine à ciel ouvert du Cerrejon, la quatrième de son genre dans le monde, avec une production annuelle de 15 millions de tonnes.

Au nord-est de la Moyenne Guajira, la plate-forme continentale, en pente assez douce, est riche en produits de pêche et à partir du cap de la Vela, dans la Haute Guajira, on rencontre une succession de ports et de refuges naturels. Les paysages sont très variés, purs et sauvages - qu'il s'agisse du désert ou de l'Atlantique -, tantôt arides et

³² Pérez Preciado Alfonso, *La Guajira*, Bogotá, Centro Editorial, 1990, p. 56.

inhospitaliers, tantôt aussi paisibles et rafraîchissants que les fleuves qui traversent la péninsule, ou que les *trupillos* (*prosopis juliflora*), ces arbres qui se laissent bercer par le vent et se courbent sans se laisser déraciner par les ouragans. Le climat est dur et implacable tant pour la nature que pour l'indigène. L'eau manque dans certaines régions.

En de nombreux endroits, la péninsule est soumise à des processus de dégradation des sols. Dans la zone caraïbe, les ouragans constituent l'une des principales menaces climatiques ; ce sont de puissants courants saturés d'humidité qui tournent sur eux-mêmes et peuvent atteindre des vitesses supérieures à 120 km/h.

La sécheresse résulte d'une réduction de l'apport hydrique dans une zone déterminée, principalement à la suite d'une prolongation dans l'année de la saison sèche. L'absence de pluies peut affecter les activités agricoles, et exposer la végétation à d'importants incendies. Les périodes de sécheresse correspondent principalement aux années où se manifeste le phénomène du Niño qui affecte une grande partie du territoire colombien ; il est responsable de pertes économiques et d'une altération des écosystèmes, tout particulièrement dans les régions andine ou caraïbe et dans celle de l'Orénoque.

La perturbation du régime des précipitations pendant le phénomène du Niño ne répond pas à un modèle précis mais peut affecter 80% de la population, 30% du fait d'un sévère déficit en eau et près de 50 % par un excès de pluies. On a pu également constater une diminution générale de l'humidité superficielle, tout particulièrement dans la Guajira.

Les menaces d'origine industrielle et minière constituent un autre danger : le développement des activités industrielles et minières, outre le fait de rejeter dans l'environnement des substances polluantes comme des gaz, des particules et des déchets solides ou liquides crée un risque d'accident, réel et permanent, mettant en péril les établissements humains ainsi que l'environnement.

C/ La faune et la flore

Dans la péninsule de la Guajira et la plaine caraïbe, on a inventorié 101 espèces de reptiles dont la majorité appartient au sous-ordre des serpents. La famille la plus variée est celle des *Colubridae* et

le genre le plus riche celui des *Anolis* avec six espèces. Parmi les reptiles, les espèces les plus menacées d'extinction sont les iguanes (*Geochelone carbonaria*, *Phrynops dahli* - endémique) et les espèces marines qui pondent sur les plages de la mer des Caraïbes.

Les oiseaux représentent le groupe le plus important, avec 951 espèces répertoriées, appartenant à 495 genres répartis en 73 familles. Le genre *Tangara* est le plus riche avec 15 espèces, la famille des *Tyranidae* étant la plus variée.

Parmi les amphibiens, la famille la plus variée est celle des *Leptodactylidae* ; *Hyla* est le genre avec le plus d'espèces représentées, 6 au total.

Le jaguar, très présent dans la mythologie Wayuu, ne se rencontre plus dans la péninsule. On trouve par contre des lapins, des chats sauvages et des tortues terrestres et maritimes. Le charognard (samulu) est très répandu.

Le risque d'extinction est le plus grave problème auquel se trouve confrontée la faune, pour des raisons naturelles mais aussi, et surtout, anthropiques étant donné que la société fait usage d'une manière inadéquate de la richesse biologique dont la nature l'a doté. D'innombrables activités, qui dans la majorité des cas correspondent à des intérêts économiques qui ne se soucient pas des besoins de survie de la population, altèrent d'une manière incontrôlée la diversité faunique du pays.

Aux animaux sauvages s'ajoutent un grand nombre d'animaux domestiques. L'économie des Guajiros se fonde sur l'élevage qui, en raison du milieu naturel sévère, est itinérant. Le cheptel comprend : les chèvres, les moutons, les ânes, les bovins, les chevaux et les mules. Ces animaux plus ou moins prestigieux symboliquement font partie des systèmes de compensation, des prix du meurtre négociés entre familles comme nous le verrons dans notre deuxième partie. On rencontre encore autour des habitations, porcs, volailles et chiens³³.

La flore est composée principalement de cactus et d'espèces adaptées à la sécheresse (xérophytes). En se rapprochant des montagnes plus humides, on trouve des oliviers, des brésiliers et quelquefois des manguiers. Partout poussent des plantes médicinales bien connues des indiens.

³³ François-René Picon a étudié leur importance économique et la question de leur emprunt aux Espagnols in *Pasteurs du Nouveau Monde, adoption de l'élevage chez les indiens guajiro*. F.R. Picon, *op. cit.*, p.123-181.

D/ La Population

Depuis l'époque précolombienne, la péninsule de la Guajira a été habitée par des groupes indigènes divers : Macuiros, Anates, Wayunaiki, Coanaos, Guanabucanes, Cocinas, Caquetios et Eneales. Actuellement, c'est un territoire majoritairement wayuu.

Le département de la Guajira est très particulier, tant par sa diversité que par ses contrastes. Il jouit d'une très grande diversité humaine ; on y trouve des groupes raciaux et culturels très différents. Les caractéristiques géographiques marquées ont modelé les communautés. Les Wayuu étant en déplacement permanent, leurs notions de temps et d'espace, leur langage vécu se sont transformés au cours de l'interaction sociale. Le port de Riohacha, sur la mer des Caraïbes, capitale du département de la Guajira, au nord, possède une population métissée et indigène dont la composition est bien différente de celle de la Haute, Moyenne ou Basse Guajira.

Culturellement, cette péninsule colombienne présente une grande diversité. Malgré les conflits frontaliers fréquents l'influence de la culture vénézuélienne, parmi d'autres, se fait sentir, car les communautés indigènes sont indépendantes de la notion de frontières nationales. Nous pourrions ajouter que, malgré l'adoption de la décentralisation comme forme d'organisation de l'état et la reconnaissance par la Constitution colombienne (article 7) de la pluralité culturelle et de l'obligation pour l'Etat et les personnes de protéger les richesses culturelles et naturelles de la nation (article 8) la péninsule de la Guajira pâtit d'un certain abandon et d'une relative absence de protection publique des communautés et de la biodiversité.

Toutefois, jusqu'à présent un ensemble de facteurs naturels et sociaux assure aux Wayuu un relatif contrôle territorial qui préserve certains aspects de leur économie traditionnelle. Les Moyenne et Haute Guajira sont liées socio économiquement aux centres urbains de Maracaibo (industrie pétrolière, commerce vénézuélien), de Maicao (en 1940 centre du commerce colombien de contrebande), de Riohacha (centre politique et administratif), de Barrancas (mine du Cerrejon) et aussi aux agriculteurs ou éleveurs du Sud, surtout depuis la mise en place (vers 1930) de l'exploitation pétrolière du lac de Maracaibo, et de

l'ouverture de la mine de charbon et de son port dans la Haute Guajira, dans les années 1980.

La population indigène wayuu a une "frontière" commune avec le Venezuela à l'est, mais la plus grande partie de la péninsule se trouve en Colombie. La mobilité des Wayuu rend leur nombre difficile à évaluer, la distribution officielle actuelle de la population wayuu dans la péninsule colombienne est à peu près la suivante : environ 40.000 indigènes dans la Haute Guajira, 30.000 dans la Moyenne Guajira et 10.000 au sud, en dehors de la zone protégée.

Dans l'ensemble les chiffres officiels concernant les Wayuu ne sont pas établis avec rigueur. Le Département National de Planification, lors du recensement indigène de 1989, a estimé la population wayuu à environ 80.000 personnes, réparties de la sorte dans les communes de la Guajira :

Uribia	21.873
Nazaret	29.267
Manaure	11.000
Maicao	10.200
Barrancas	2.927
Riohacha et autres	5.000

D'après les données du recensement de 1993, montrant la distribution de la population par groupe ethnique, par zone et par sexe, dans les départements et les communes, on atteint le total de 99.173 personnes³⁴.

La Guajira est réputée zone marginale, avec une très faible densité de peuplement (moins de 1 habitant au km²) et des écosystèmes fragiles³⁵.

Les chiffres officiels fournis par les organismes d'Etat sont assez éloignés de la situation actuelle. Ils constituent une construction de la réalité dépendante de la méthodologie qui préside à la récolte des « données » sans une réflexion suffisante sur la nature sociale des

³⁴ Statistiques DANE 1993, [www.colombiainfo.com/estadisticas/]

³⁵ Selon le recensement de 2005, la population wayuu compterait 278. 254 individus.

populations considérées. Déjà dans les parties désertiques, l'état est très absent, d'autre part la frontière avec le Venezuela est très perméable, enfin, la population est très dispersée et très mobile.

Le Wayuu s'est toujours beaucoup déplacé et continue à le faire. Les habitants sont depuis longtemps plus ou moins provisoires, car ils sont liés aux mouvements des troupeaux à la recherche de terrains de pâture ; à cette mobilité traditionnelle se sont ajoutés les va et vient dus aux possibilités de travail salarié ou de revenus divers offerts par les activités qui naissent de l'existence de la frontière entre Colombie et Venezuela. Ces considérations expliquent la variabilité des statistiques officielles ; on estimera comme raisonnable, en tenant compte des deux côtés de la frontière, dévaluer la population comme proche de 100.000 habitants.

E/ L'économie de la Guajira

L'économie départementale est fondée sur le commerce, l'exploitation minière, le tourisme et les services. L'agriculture et l'élevage jouent un rôle secondaire. Le commerce se situe à Riohacha et dans la ville frontière de Maicao. Le charbon est exploité dans les mines à ciel ouvert du Cerrejon, le sel marin à Manaure³⁶, premier producteur national. L'agriculture est essentiellement de subsistance, principalement avec des cultures de sésame, riz, sorgho, coton, manioc, canne à sucre et tabac. Le département compte d'importants gisements de gaz. Dans la baie de Portete se trouve Puerto Bolivar, l'un des ports les plus importants d'Amérique Latine pour le chargement du charbon. La pêche et l'élevage sont également importants.

A Urumita, au sud du département de la Guajira, l'économie repose surtout sur l'agriculture et l'élevage ; la proximité des contreforts de la Sierra Nevada lui a valu le surnom de "capitale verte de la Guajira". Barrancas, sur la rive gauche du Rio Rancheria, est le chef-lieu de la région, la température y atteint 27°C. C'est une zone où cultures et élevage sont très importants mais qui possède en même temps le grand atout minier de la région : le « Cerrejon zone nord », est la plus grande mine de charbon à ciel ouvert d'Amérique latine³⁷.

³⁶ Cette ville est située sur la côte caraïbe, où la température est de 28°C, mais elle est rafraîchie par les brises marines. On y trouve les salines les plus grandes et les plus importantes de Colombie, dont la production dépasse les 700.000 tonnes, utilisées pour l'industrie ainsi que pour la consommation locale.

³⁷ Nous compléterons cette présentation de l'économie, dans notre développement sur la Guajira dans l'histoire du XX^e s.

Après ces éléments de géographie nous allons présenter l'histoire de ce peuple du seizième siècle jusqu'à nos jours. Nous dirons quelques mots néanmoins de la période précolombienne pour laquelle nos sources sont très défailantes.

1. 2. L'histoire de la Guajira

Après la période des origines précolombiennes, nous distinguerons deux époques dans l'histoire des peuples qui ont occupé la péninsule de la Guajira : celle de la conquête et de la Nouvelle Grenade (le pays que nous appelons aujourd'hui Colombie s'est d'abord appelé, avec des frontières un peu différentes « Nouvelle Grenade » à partir de 1538) ; et celle de l'indépendance et de la République Colombienne.

Pour connaître la situation des Wayuu au cours des siècles passés et jusqu'à nos jours on dispose de trois types de sources. Les sources orales, les données archéologiques et les relations de voyages, les enquêtes d'administrateurs et les descriptions émanant des missions religieuses (principalement des capucins).

Les sources orales doivent être lues avec précaution. D'un côté il faut les réhabiliter car les Wayuu sont un peuple de tradition orale³⁸, alors que les textes retrouvés, pour la plupart occidental-centriques, ne tiennent pas compte du relativisme culturel ni des traditions orales. Cela peut aussi être la conséquence d'une culture dominée par la parole écrite qui méprise toute histoire transmise oralement. Quand on aborde une telle culture nous devons faire un effort conscient pour essayer de freiner la rapidité de notre perception, pour considérer le témoignage oral comme détenteur de la même complexité potentielle que l'écrit³⁹. D'autre part si les traditions orales sont pleines de sens, on ne peut les suivre aveuglément sur le plan des faits. Nous savons par exemple que lors de la conquête espagnole les guajiros ignoraient l'élevage des bovins. Ils étaient chasseurs, pêcheurs, collecteurs et agriculteurs dans certaines régions. Au cours de la première partie du seizième siècle – fait très rare chez les indiens- ils mirent au centre de leur économie l'élevage itinérant. Or si nous écoutons leurs mythes

³⁸ Peter Burke. "Formas, Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", in Formas de Hacer Historia., Alianza Universidad. 1996. p.19.

³⁹ Gwin Prins. Historia oral, Barcelona, 2000, p.150.

d'origine, cette évolution capitale est passée sous silence. Le mythe nous explique que dès l'origine le démiurge a installé les guajiros et les animaux domestiques dans la péninsule. Comme s'il fallait à tout prix fonder en nature ce qui relève d'une acquisition historique contingente.

Les sources archéologiques sont précieuses mais la péninsule de la Guajira n'a pas été fouillée assez systématiquement pour fournir des informations suffisantes. On relève toutefois que cette terre, dans ses parties les plus proches de la mer et de la Sierra Nevada de Santa Marta (la partie la moins désertique), a été occupée plus de mille ans avant notre ère par des populations qui pratiquaient une économie typique du paléolithique supérieur. On remarque, comme il fallait s'y attendre, une prédominance de la pêche, dans les zones côtières, et de la chasse, dans la zone de la sierra, mais il y a aussi des traces d'agriculture du manioc.

Les documents les plus importants sont les écrits des premiers visiteurs, conquérants puis administrateurs ou religieux, mais il faut faire attention au fait qu'il sous estiment la valeur de la tradition orale. Toutefois malgré leur parti-pris peu favorable aux indiens, ils contiennent de nombreux faits, il convient de les extraire des interprétations idéologiques qui les accompagnent pour jeter quelque clarté sur ses siècles passés⁴⁰.

La Guajira a été occupée au cours de sa longue histoire par de nombreux peuples indiens. Ces groupes étaient souvent mobiles. On estime que la péninsule de la Guajira a connu dans la deuxième partie du premier millénaire de notre ère d'importantes migrations d'indiens en provenance du bassin amazonien se dirigeant vers les Antilles. Certains seraient alors entrés en contact avec des groupes locaux⁴¹, se seraient installés et adaptés.⁴²

Au moment de la conquête divers groupes se partagent la Guajira. Les Indiens de la *ramada*⁴³, les *Guanebucanes* qui habitaient la zone comprise entre le bas Rio Rancheria et les premières pentes de la Sierra Nevada étaient culturellement très différents de ceux de la

⁴⁰ Sur l'interprétation des sources de l'histoire de la Péninsule nous renvoyons à François-René Picon, op., cit.

⁴¹ Les mythologies Kogui et Arahua, dans la proche Sierra Nevada de Santa Marta, parlent de l'arrivée des "belliqueux" Wayuu dans la péninsule et du déplacement des Taironas vers la chaîne montagneuse. Plusieurs sites archéologiques de la Moyenne et de la Basse Guajira permettent de se faire une idée du caractère de ces groupes (agriculteurs dans certaines zones, chasseurs cueilleurs dans d'autres) et de leurs campements les plus anciens (1800 av. JC.)

⁴² Rodríguez Jesús, "Autoridad y Justicia en el pueblo Wayúu", in *Del Olvido Surgimos para Traer Nuevas Esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, Bogotá, Ministerio de Justicia y Ministerio del Interior, 1997, p. 63.

⁴³ Les Indiens qui habitaient dans la partie sud de la Guajira, dans des huttes faites de branchages (ramadas).

Sierra et parlaient certainement une langue distincte⁴⁴. Mais on trouve aussi le nom de *Guanebucanes* appliqué à des groupes de l'intérieur même de la Guajira, vers le Nord-Est, au voisinage des Macuiras et des *Cocinas*. On rencontre encore des *Anates*, des *Coanos*, des *Guajiros*⁴⁵.

Lorsqu'un habitat cessait d'être suffisant sur le plan économique, il était abandonné. L'exil ou le mouvement des groupes pouvait être dû aussi à des conflits affectant telle ou telle fraction. Des groupes nouveaux pouvaient aussi s'installer, D'autres se scinder, certains gagnant la montagne de Santa Marta, d'autres la haute Guajira vers l'Est. La conquête et la colonisation ont ajouté une cause majeure à ses déplacements. Du fait des mauvais traitements (surtout au début du XVI^e siècle), des maladies nouvelles, mais encore et en quelque sorte pour résister passivement, un nombre très important d'indiens ont déserté leurs terres et se sont installés dans les terres difficiles de la Haute Guajira, inaccessibles de fait aux Européens, ou se sont fondus avec les peuples côtiers. C'est de ce mélange de peuples apparentés déjà par la langue que proviennent les Wayuu.

A l'intérieur du mouvement général de colonisation de la future Colombie, la situation de la Guajira sera assez atypique, malgré une alternance continuelle de tension violente et de période de paix entre la péninsule et le monde européen, celle-ci est restée très longtemps autonome sur le plan culturel et même jusqu'à un certain point sur le plan politique et surtout juridique. A tel point qu'au sortir de la révolte indienne de 1769, suivie d'une « pacification » de sept ans qui ne sera pas très meurtrière, le gouverneur espagnol Astigarraga déclarera en 1789, qu'il préfère mettre en œuvre les lois des indiens plutôt que celles de la couronne espagnole, puisque les indiens ne les admettent pas. Cette situation de relative indépendance durera jusqu'à la fin du XIX^e s.

⁴⁴ Reichel-Dolmatoff, "Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta", in *Estudios antropológicos*, Bogotá, Colcultura, 1977, pp. 79 à 81.

⁴⁵ Selon F.R. Picon, il existe deux versions différentes concernant ces mouvements de population. D'après la première, les Guajiros actuels auraient contraint les Indiens arhuacos, terme générique pour désigner les groupes de la Sierra Nevada qui vivaient dans la péninsule, à abandonner leurs terres et à se réfugier dans la Sierra Nevada de Santa Marta. Cette origine extérieure des Guajiros est également rapportée par J. Caudmont dans un récit qui explique l'existence des maladies pendant la saison des pluies. A propos des indiens Cocinas, J. Caudmont rapporte un récit selon lequel ces indiens ont été déplacés de leur terre d'origine située « dans les forêts du fleuve Limon ». Ils ont été brutalement chassés de leurs forêts par d'autres indiens qui venaient du sud puis se sont emparés par la force des terres qu'ils occupent actuellement : « Ainsi s'emparent-ils des hauteurs du Nord de la péninsule sans que les Guajiros ne puissent les en empêcher ». D'après le second récit, le demiurge Maleiwa a créé l'humanité – les Wayuu, c'est-à-dire les gens – dans la péninsule même et leur a donné les plantes, les animaux sauvages et domestiques ; il les a ensuite divisés en différents groupes et a mis le monde en ordre selon un schéma que l'on retrouve dans tous les mythes sur les origines. Le mythe ne fait aucune allusion aux déplacements de population. Sur J. Caudmont nous renvoyons à F.R. Picon, op. cit. pp. 64-66.

sur le plan politique, mais en ce qui concerne le droit privé et le droit pénal, on peut dire que malgré leur fragilisation, ils ont perduré jusqu'à nos jours.

A/ La Conquête et la Nouvelle Grenade (16^es. – 1810)

Dans cette histoire nous distinguerons : l'esprit de la colonisation, la conquête de la Guajira, la Monarchie espagnole et les indigènes, la Guajira dans l'ordre colonial et les échanges commerciaux.

1 / L'esprit de la colonisation

L'entreprise de colonisation a été affectée par quatre contradictions. Les premières expéditions de Christophe Colomb ont laissé entrevoir l'existence probable de nombreuses terres au sud des Antilles. Par le traité de Tordesillas (1494), le pape Alexandre VI fait don au roi d'Espagne de toutes les terres situées à l'ouest du méridien passant à 370 lieues à l'ouest du Cap Vert (extrémité occidentale de l'Afrique). Le pape était considéré comme le souverain des régions peuplées d'incroyants. Il pouvait déléguer cette autorité à des monarques catholiques, à charge pour eux de mener à bien l'évangélisation des peuples qui leur étaient soumis. Ce « mandat » donna lieu à une première contradiction entre la justification idéologique de la propagation de la foi chrétienne d'une part et l'occupation militaire, l'arraisonnement des populations qui de conditions de l'évangélisation devirent des objectifs poursuivis pour eux-mêmes.

La découverte et la conquête de cette partie du monde furent le fait d'individus de diverses nationalités européennes agissant pour leur propre compte, dès la fin du XV^e siècle, mais aussi et surtout d'aventuriers et capitaines agissant pour la couronne d'Espagne. Dès 1495, celle-ci accordait aux particuliers diverses licences officielles (*capitulaciones*) pour l'exploration, ou la conquête des terres et, à partir de 1508, pour le droit de fonder des villes et d'y bâtir des forteresses.

Dès que les conquérants mirent le pied sur le sol de ce nouveau monde deux nouvelles contradictions se firent jour.

Dans un premier temps, les titulaires de *capitulacion* pensaient pouvoir éviter de soumettre les indiens et lorsque, en Guajira par exemple, ils construisirent leur premier fort, ils se gardèrent d'imposer aux indigènes le travail forcé. Cependant ils avaient un besoin pressant de main d'œuvre car ils étaient peu nombreux pour accomplir leurs ambitieux travaux et ils dépendaient des indiens pour se procurer de la nourriture. Cette contradiction se révéla très vite et ne fit que croître dès que fut envisagée une installation durable. Or, les indiens ne voulaient pas les servir. Il a donc fallu les contraindre. Il existait encore une autre contradiction entre la volonté de la Couronne de « discipliner » la conquête et l'attrait qu'exerçait sur les conquistadors la possibilité d'une appropriation immédiate de richesses accumulées par les sociétés aborigènes. La Guajira était relativement pauvre et, de ce point de vue, son attrait assez secondaire, mais ailleurs on assista très vite à « une phase de pillage organisé des biens des communautés indigènes »⁴⁶.

Enfin dernière contradiction, la population européenne qui s'installa ne respecta pas, les lois espagnoles et la politique que les Bourbons entendaient mettre en place dans les colonies, en particulier tout ce qui concernait la protection des terres indiennes, et l'interdiction de réduire en esclavage les indigènes. L'indiscipline des aventuriers et des colons stables ne tarda pas à produire ses conséquences. Du fait de l'imposition du travail forcé et du pillage de ses ressources la population indienne en général (ceci, comme on va le voir, affecta nettement moins la Guajira) décru de manière dramatique. Les actions violentes des conquistadors, la résistance active des indiens, leur décimation par les maladies importées d'Europe, leur oppression d'une manière générale mais aussi leur fuite dans des régions inaccessibles et/ou aux conditions de vie difficiles entraînèrent leur disparition, bien souvent à 90% des lieux où ils habitaient auparavant. Ceci d'ailleurs, au grand dam des envahisseurs. Très tôt le recours à une main d'œuvre d'esclaves venus d'Afrique fut donc envisagé et mis en pratique.

⁴⁶ Liévano Aguirre Indalecio, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Bogotá, Tercer Mundo, 2005, p. 13.

2 / La conquête de la Guajira

Au tout début du seizième siècle les premiers à reconnaître la Guajira furent les Espagnols Alonso de Ojeda et Rodrigo de Bastidas, suivis quelques années après par des allemands membres de la compagnie commerciale Welser comme Ambrosio Alfinger et Nicolas de Federman qui s'installèrent plutôt au Venezuela.

C'est en 1499 que la péninsule fut atteinte par le conquérant espagnol Alonso de Ojeda ; il était parti le 20 mai 1499 du port de Santa María, en Espagne, avec quatre bateaux. Amerigo Vespucci et les pilotes Juan de la Cosa et Bartolome Roldan faisaient également partie de l'expédition. Ils naviguèrent 27 jours avant d'arriver aux terres déjà découvertes par Colomb. Après avoir parcouru 200 lieues de côtes, l'est de l'Orénoque jusqu'au golfe du Paria, guidés par les cartes de l'Amiral, ils parvinrent à une pointe de la péninsule qu'ils baptisèrent « Cabo de la Vela » pour sa ressemblance avec une voile.

Lors de leur première installation, ils furent tout de suite à cours de vivres et durent renvoyer un vaisseau à Hispanolia à la recherche de nourriture⁴⁷. La péninsule devint la première province de cette région explorée partiellement par les Espagnols. A partir de 1501, elle devint aussi sous le nom de Coquibacoa, la première entité politique créée par la Couronne espagnole sur le nouveau continent. Son premier gouverneur fut Alonso de Ojeda, mais il échoua dans la tâche du maintien de l'ordre et fut chassé par ses propres hommes mécontents du peu de profit qu'ils tiraient de la colonisation ou de leurs raids vers l'intérieur.

La principale raison économique qui motivait l'installation des Espagnols dans cette province s'expliquait par la présence des perles qu'on trouvait à « Jepira » (Cap de la Vela) et à l'embouchure de la rivière « Calancala/Rancheria », alors que l'idée de départ avait été la recherche de l'or (peu présent)⁴⁸ et de la main d'œuvre indienne (plutôt insaisissable malgré les expéditions menées par des commerçants).⁴⁹

⁴⁷ Restrepo Tirado Ernesto, *Descubrimiento y Conquista de Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional, 1917. p. 4.

⁴⁸ Les habitants noirs originaires d'Afrique sont arrivés avec les Espagnols au XVI^e siècle pour servir d'esclaves personnels ou de contremaîtres pour les indiens. Les premiers vinrent de l'île de Cubangua pour aider à la pêche aux perles. A partir de 1575, ils sont utilisés comme plongeurs et leur rôle est très important au Rio de la Hacha à la fin du XVI^e siècle

⁴⁹ Barrera Monroy Eduardo, *Mestizaje, Comercio y resistencia. La guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, pp. 29-30.

Au début un certain nombre d'indiens furent soumis au travail forcé dans les pêcheries de perles, la mortalité était très élevée, étant donné les conditions de la pêche. Prévenu de ce fait, Las Casas dans un de ses nombreux plaidoyers en faveur des indiens écrit : « La tyrannie – que les Espagnols exercent à l'encontre des Indiens pour l'extraction ou la pêche des perles, est une des choses les plus cruelles et les plus condamnables qui se puisse voir au monde ; aucune vie, si infernale ou si désespérée soit-elle que l'on puisse voir dans ce siècle n'est pire qu'en cet endroit, bien que celle qui consiste à extraire l'or des mines soit encore gravissime dans son genre... ⁵⁰ ».

Toutefois, beaucoup d'indiens de la Péninsule échappaient à ce travail forcé en se réfugiant dans les régions arides ou d'accès difficile et la main d'œuvre devenait noire en partie. Les indiens fuyaient encore dans la montagne de Santa Marta qui jouxte à l'ouest la Péninsule, on appelait ces fugitifs les *palenques*⁵¹. D'une manière générale, la population du littoral et des basses terres plus fertiles (s'ils ne fuyaient pas) subissaient des exactions dont étaient protégés les Guajiros de l'intérieur. Comme le dit F.R. Picon : « Les Guajiros ont en un sens échappé à la conquête ; l'aridité et la marginalité de la Péninsule, jointes à leur hostilité, les ont préservés de la colonisation mais non de la pénétration ou de l'emprunt de certains éléments du système occidental (comme l'élevage de bovins) ».

Au tournant du siècle commencèrent à arriver dans la région des Anglais, des Hollandais, des Français, des Italiens, puis finalement des esclaves noirs d'Afrique. C'est ainsi que débuta dans la Guajira un triple choc culturel entre indigènes, Blancs et Noirs, et que cette zone devint un point stratégique par où pénétraient les vagues d'Européens qui allaient peupler les côtes et l'intérieur de la future Colombie.

Ambrosio Alfinger et Nicolas de Federman de la maison Welser figurent également parmi les conquérants expérimentés qui n'eurent pas plus de succès dans leurs tentatives de pénétrer dans la Guajira à la recherche de richesses qui n'existaient pas. Ce dernier se rabattit donc lui aussi sur l'exploitation des huitres perlières⁵². Il découvrit leur

⁵⁰ I Lievano Aguirre, op. cit., p. 18.

⁵¹ Correa Hernán Dario, *Las salinas industriales de Manaure, el territorio de los wayuu y las dificultades de una concertación intercultural*, Bogotá, Ministerio del interior y de justicia, 1995, pp. 237-238. Hernan Dario Correa montre dans son ouvrage que tant le territoire péninsulaire et marin que les zones aux alentours de la chaîne montagneuse "Sierra Nevada de Santa Marta" et de "Perija" sont pour les Wayuu terre ancestrale. Cette dernière région est restée depuis le XVI^e jusqu'au début du XX^e siècle une zone spéciale de refuge pour les Wayuu. Il relève que malgré tous les contacts dus à la colonisation et au commerce terrestre ou maritime les Wayuu sont restés autonomes et ont su conserver leurs traditions ethniques presque intactes jusqu'aux alentours des années 1950 où ils se virent obligés de travailler en tant que salariés pour subsister.

⁵² Il s'agissait des bancs d'huitres perlières situés entre l'embouchure du Rio Rancheria et le Cap de la Vela.

existence par les habitants de la côte qui portaient des colliers de perles et il avait remarqué que lorsque les bateaux appareillaient de ce cap, « *des perles restaient collées à l'ancre* ». La ferme marine de Federman fut un échec économique. Il faut dire qu'il se trouvait en milieu très hostile dans la Guajira, non seulement du fait de la géographie, mais aussi à cause de la forte opposition des guerriers. Bien qu'il ait fondé le village de « *Nuestra Señora de las Nieves* », il échoua dans les desseins colonisateurs attendus par l'Espagnol Espira. Les industries hispaniques d'extraction de perles (1519-1570) qui apparurent sur la côte de Paria, se déplacèrent ensuite, à mesure que les parcs à huîtres s'épuisaient. En descendant la côte vers le sud-ouest leurs propriétaires fondèrent « *Nuestra Señora de los Remedios* », ancêtre de l'actuelle Riohacha, à l'embouchure du rio Rancheria. Après avoir lui-même renoncé à l'exploitation des perles, Federman⁵³ regroupa ses hommes au Cap de la Vela pour partir avec Antonio de Chaves vers le sud⁵⁴. Le Cap de la Vela était la limite fixée par les souverains de Castille aux gouvernements de Santa Marta et du Venezuela.⁵⁵ Ses soldats errèrent à travers les arides savanes de la Moyenne et de la Haute Guajira, et ils finirent par mourir sur le trajet qui les conduisait vers le Maracaibo actuel.

Il essaya alors, à partir du Venezuela de s'enfoncer dans l'intérieur de ce qui depuis 1538 s'appelait la Nouvelle Grenade. Les envoyés de la maison Welser purent participer à la fondation de Santa Fe de Bogota⁵⁶. Malgré ses tribulations, Charles Quint⁵⁷, par son ordonnance royale du 5 octobre 1535, le nomma gouverneur de la province du Venezuela et du « Cabo de la Vela ». Une ordonnance antérieure avait pourtant rejeté toute présence allemande dans la future Nouvelle Grenade. Il écrivait au gouverneur : « Je vous charge et vous commande que dès lors et dorénavant vous ne laissiez ni ne

⁵³ Federman créa un petit hameau et commença la pêche aux huîtres. Il avait ramené de Saint-Domingue des râtaux spécialement fabriqués pour cela. Ils les lançaient dans l'eau et arrachaient les bancs de mollusques. Mais ce système ne fonctionnait pas car les perles se trouvaient à une trop grande profondeur et ce râteau n'arrivait pas à les sortir. Il a donc utilisé par la suite des esclaves noirs et des indiens comme plongeurs mais ne parvenant toujours pas à une rentabilité suffisante, il préféra finalement se livrer au pillage ou au troc pour faire fortune. Il avait déjà entendu dire par les soldats d'Alfínger que les terres au-delà du Rio Grande étaient très riches. Il traversa donc avec ses soldats le lac de Maracaibo et partit vers l'est, dans les llanos de Tocuyo, mais il perdit beaucoup de ses hommes dans ces terres très arides où ils s'étaient aventurés sans beaucoup de provisions.

⁵⁴ Antonio de Chaves écrit dans ses Mémoires : « Il essayait d'éviter les dangers de la côte et traversait la province des goajiros, des indiens nomades qui vivaient nus dans les montagnes et les vallées, dormaient là où les surprenait la nuit, à l'abri des arbres, et qui se nourrissaient de cerfs et d'animaux qu'ils chassaient avec leurs flèches. Ils étaient toujours dans l'étendue du désert avec leurs familles et ils s'unissaient pour leur défense commune.

⁵⁵ E. Restrepo Tirado, op. cit., pp. 362-366.

⁵⁶ Avellaneda Navas José Ignacio, *Los compañeros de Federmán, Cofundadores de Santa Fe de Bogotá*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1990, p. 19.

⁵⁷ CHARLES V, dit Charles Quint, (Gand 1500 - Yuste, Extremadure 1558) empereur germanique de la maison des Habsbourg.

consentiez l'entrée dans cette province à aucune personne qui soit originaire d'Allemagne sans notre autorisation ... ». (Otte, Cedularios, II-3 a8 et I-252 à 254).

3 / La monarchie espagnole et les indigènes

Charles Quint constata assez vite que l'autorité de la couronne était bafouée sur place par les colons et même par ses propres envoyés et gouverneurs, en particulier en ce qui concerne les indigènes dont de multiples rapports lui décrivaient la situation scandaleuse. Depuis l'Espagne la monarchie tenta à plusieurs reprises de réagir avec fermeté. Voulant couper court à toutes les pratiques du travail forcé imposé aux indigènes, elle édicta une Cédule (9 novembre 1528) qui devait changer le destin du Nouveau Monde en interdisant catégoriquement l'esclavage des aborigènes : « De par notre volonté, nous commandons qu'aucun Envoyé, Gouverneur, Capitaine, Bourgmestre, ni aucune autre personne de quelque état, dignité, profession ou qualité soit-elle, que ce soit en situation ou occasion de paix ou de guerre, même si elle est juste et voulue par Nous, ou par qui disposerait de notre pouvoir ne soit autorisé à capturer des Indiens naturels de Nos Indes, îles et terre ferme de l'Océan, découvertes ou à découvrir, ni à les utiliser comme esclaves, bien qu'ils fassent partie des îles ou terres, bien que par Nous, il est déclaré qu'il est possible qu'il leur soit fait la guerre justement, qu'ils soient tués, pris ou capturés⁵⁸. Cette cédule fut très mal accueillie sur place ; elle poussa la colonie vers le travail forcé pour d'autres personnes que les indigènes : les esclaves d'Afrique, mais de toute manière les colons pratiquaient déjà un système qui permettait de contrôler le travail des hommes et indirectement les terres indiennes : l'*encomienda*.

Les colons se répartissaient les communautés indigènes qui leur étaient « confiées » (*encomendadas*) dans le but de les évangéliser. En échange, les indiens devaient à leur *encomendero* un tribut, payé en nature (de la nourriture mais aussi des pièces de coton qui très vite firent l'objet d'un commerce à grande échelle) ou en services (transport de charges à dos d'homme...). La Couronne n'était pas dupe de ce travail extorqué déguisé et songea à l'interdire mais, en 1538, elle dut se résoudre à légaliser l'*encomienda*. Sur place les colons se disputaient la direction des *encomiendas*. Selon leur taille et la plus ou moins grande docilité des indiens, elles étaient la source d'enrichissement

⁵⁸ I. Lievano Aguirre, op. cit., p. 25.

« inégaux », de plus les nouveaux arrivants en étaient privés et les premiers titulaires avaient tendance à considérer cette charge publique comme une propriété transmissible à leurs héritiers. En 1542, Charles Quint prit de Nouvelles Lois (*Nuevas Leyes*) pour limiter les abus. En Nouvelle Grenade, les élites locales refusèrent de s'y plier (et au Pérou elles déclenchèrent une guerre civile). Dès 1545, la Couronne dut renoncer à les faire appliquer. Ce système d'exploitation des indiens dura près d'un siècle.

Le système de l'*encomienda* ne concernait en principe que le travail des indiens (appelé tribut). Mais de nombreux *encomenderos* en profitaient pour étendre leur pouvoir sur la terre même des indiens. A partir de 1591 la monarchie, pour mettre fin aux diverses spoliations, inventa le système des réserves (*resguardos*). Il s'agissait d'espaces soigneusement cadastrés et inaliénables interdits d'accès aux non-indiens et où la monarchie entendait regrouper les indiens. Cette politique échoua en partie mais elle obtint certains succès dans la conservation des terres indigènes aux mains des autochtones et son influence se fait encore sentir à notre époque. Elle préserva par endroits l'agriculture indigène et les cultures traditionnelles. Au 18^es., le système entra dans une lente décadence. Les indigènes n'étaient plus assez nombreux pour entretenir les terres qui leur avaient été allouées. Des métis, des Blancs pauvres, des Noirs s'introduisaient dans les réserves. Il a fallu supprimer certaines réserves et concentrer les indiens dans de nouvelles réserves.

Sans disparaître, *encomiendas* et *resguardos* entrèrent en décadence au 18^es., avec la lente disparition des indiens combinée avec l'apparition de nouvelles formes d'enrichissement⁵⁹.

Les auteurs d'aujourd'hui sont très critiques à l'égard de la politique menée vis-à-vis des aborigènes. German Colmenares⁶⁰ estime que le système de l'*encomienda* mis en place dès le début eut pour conséquence la désintégration des sociétés indigènes américaines ; Juan Friede⁶¹ en vient à conclure qu'en Amérique il n'y eut pas de processus d'acculturation de l'Indien mais qu'il a été tout simplement détruit. Selon cet auteur, les lois de la Couronne espagnole qui voulaient éviter ce résultat n'ont pas su en percevoir la cause réelle, la

⁵⁹Minaudier Jean-Pierre, *Histoire de la Colombie. De la conquête à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1992. Sur tout ce mouvement nous renvoyons à la dernière mise au point de Jean-Pierre Minaudier.

⁶⁰ Colmenares Germán, "La sociedad indígena y su evolución posterior a la conquista" in *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*, Medellín, *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*, Medellín, La Carreta, 1976, p. 25.

⁶¹ Friede Juan, *Vida y viajes de Nicolás de Federmán*, Bogotá, Bucholz, 1960, p. 120.

faiblesse économique, politique et militaire des indiens face à une société locale bien décidée à ne pas appliquer les lois protectrices de la Monarchie. Cette faiblesse très répandue n'était pas sans exception, nous verrons que les peuples de la Guajira ont pu résister à l'acculturation et au délitement de leur société. Par endroit, les indigènes surent se protéger, ailleurs leur décimation fut moins prononcée.

Dès le début le métissage colonial fut important mais au lieu de permettre l'adaptation culturelle et la préservation des indiens il fut l'origine de nouvelles tensions au sein de la dualité sociale établie après la Conquête. Les métis ne furent pas un élément de médiation entre les deux parties de la population ; ils se comportèrent comme un nouveau groupe dominant à l'égard des indiens.

4 / La Guajira dans l'ordre colonial

Le débarquement des Européens⁶² avait contraint les indigènes à de nombreux mouvements : dislocations, regroupements, fuites, nouvelles migrations et nouvelles adaptations. Par exemple, les Guanebucanes, agriculteurs peuplant la zone Sud-ouest de la péninsule, sur le contrefort de la Sierra Nevada, durent fuir dans deux directions opposées : les uns vers la Haute et la Moyenne Guajira, les autres vers la chaîne de montagnes même, contribuant ainsi à la formation de nouveaux groupes ethniques. Très vite les zones trop accessibles furent désertées et, quand les Espagnols voulurent établir des *encomiendas* et répartir les indigènes entre elles, la plupart des groupes, soit s'enfuirent vers des terres plus hautes ou plus inaccessibles, soit entrèrent en guerre ouverte avec les colons. A partir des côtes, les Anglais et les Hollandais ne dédaignaient pas de fournir des armes à feu aux indiens qui leur servirent à se défendre contre les Espagnols.

L'administration de la Guajira se trouva répartie entre le gouvernement provincial de Santa Marta et celui de Maracaibo mais la défiance des colons à l'égard de la Monarchie fut redoublée par leur volonté d'autonomie vis-à-vis des pouvoirs locaux. Aussi en 1550, après

⁶² Espagnols, Allemands, Hollandais, etc., les équipages étaient constitués d'individus de différentes cultures et nations, ils ne représentaient aucune nationalité en particulier mais tous dépendaient d'accords avec les Etats européens ou des congrégations religieuses.

la fondation de Riohacha, les Cubanguais (comme on les appelait à l'époque en référence à l'île de Cubangua d'où provenaient leurs esclaves) réussirent à obtenir de la Couronne espagnole, non seulement l'autonomie politique et fiscale dans leur zone de peuplement et d'influence, mais aussi de dépendre juridiquement de l'Audience de Saint-Domingue et non de celle Bogota. Ce régime d'autonomie politique de la province de Riohacha, formée essentiellement par les groupements de pêcheurs de perles de la côte nord-ouest, prit fin en 1593 quand ce territoire fut réintégré, sur l'ordre de la couronne, au gouvernement de Santa Marta (qui est d'ailleurs excentré par rapport à la Guajira) suite aux fréquents soulèvements des indigènes de la Guajira.

Les documents de la conquête sont pleins de références sur les révoltes et soulèvements répétés des Wayuu contre les autorités espagnoles de la Nouvelle Grenade, ainsi que de récits sur l'impossibilité de les dominer ou de les réduire durablement. Dès la fin du XVI^e siècle, les insurrections se succédèrent, contraignant l'administration coloniale à de gros efforts militaires. Elle dut regrouper parfois les forces de plusieurs provinces, voire de plusieurs gouvernements d'Amérique du Sud. A plus d'une reprise, des armées furent formées à Riohacha, Carthagène des Indes, Santa Marta et Maracaibo, financées par des fonds provenant des caisses royales de Quito ; elles unissaient leurs forces à celles des « Audiences »⁶³ de Saint-Domingue ou de Santa Fe, aux espoirs et aux efforts des colons amenés d'Espagne pour peupler la Macuira et ses savanes. Ces expéditions essayaient aussi de créer un contexte favorable à l'évangélisation des indiens par les missions capucines. De ce point de vue aussi ce fut un échec.

Au milieu du XVII^e siècle les "soulèvements" étaient reconnus par l'administration coloniale comme majoritairement le fait des « Guajiros » ou des « Cocina ». Cette relative imprécision dans l'identification des résistants locaux, n'est pas due seulement à une mauvaise connaissance du terrain. La pression des espagnols entraîne de nombreuses scissions et regroupements entre les groupes indiens. On assiste aussi entre eux à l'établissement de hiérarchies fluctuantes et à diverses alliances et ruptures. Certains groupes espagnols purent même entrer dans des alliances temporaires avec des indiens. Au XVIII^e siècle, il existe de nombreux groupes d'origines diverses mais quatre

⁶³ Les « audiences » furent d'abord des cours de justice chargées de juger en appel les décisions administratives et judiciaires des gouverneurs, par la suite elles acquièrent des pouvoirs politiques majeurs.

d'entre eux dominant : les Wayuu-Cocina⁶⁴, les Paraujanos⁶⁵, les Espagnols et les Noirs (ces deux derniers groupes appelés *Alijuna*).

Aux abords de la rivière *Calanocala* il existe de nombreux contacts et conflits entre les indiens Wayuu-Cocina et les Alijunas (Espagnols et Noirs). Déjà au cours de ce siècle, et du fait de la présence du bétail, on peut dire qu'il y avait une différence entre les Wayuu qui habitaient *Wopumuin* (près de la rivière *Rancheria*) et les indiens qui vivaient à *Wuinpumuin* (Haute Guajira). Les premiers avaient plus de contacts avec les Espagnols qui les contrôlaient donc davantage, à la différence des Wayuu qui habitaient au Nord dans une totale indépendance.⁶⁶ Au cours d'une période d'intense résistance qui débute en 1760 se place en 1769, le gouvernement de Santa Marta y répondit par une « pacification » de sept ans, peu meurtrière mais très couteuse pour ses finances. A partir de 1780 va s'installer une sorte de *statu quo* qui va durer près d'un siècle. Finalement il faudra attendre les voyageurs du dernier quart de siècle du 19^es, pour que ces indiens soient à nouveau approchés sérieusement et décrits de manière un peu scientifique. C'est de tous ces mouvements que provient l'ethnie Wayuu telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Du point de vue administratif et institutionnel on remarque, même au 18^es., une certaine difficulté de l'Espagne pour définir la figure juridique de la Péninsule. En 1717, elle crée de façon provisoire la vice-royauté de la Nouvelle Grenade. La province de Riohacha et l'Administration de Santa Marta furent incorporées à la nouvelle entité territoriale. En 1739, lors de la réactivation de la vice-royauté, après un intermède de 16 ans, un Ordre Royal, émis le 13 août incorpora de façon formelle les provinces de Riohacha et de Maracaibo – avec d'autres – à la vice-royauté. Déjà, auparavant, sur les cartes historiques, la province de Riohacha se confondait avec la péninsule de la Guajira. Trente-huit ans plus tard, certaines décisions territoriales commencèrent à être prises en Espagne, à l'origine d'une confusion ultérieure dans les relations entre la Colombie et le Venezuela. Il

⁶⁴ Il y eut également des frictions entre les Wayuu et les Indiens cocina (de la Sierra de Macuira), à propos de certaines zones stratégiques de la péninsule, vitales pour la survie de leurs peuples. Les Wayuu entendaient conserver leurs zones de pâturage, spécialement au sud de la Guajira, alors que les Cocina voyaient leurs zones de chasse de plus en plus réduites par le pastoralisme wayuu. Pour répondre à la demande de l'Amérique Centrale et des Caraïbes, les Wayuu avaient augmenté leurs troupeaux de façon excessive, épuisant les pâturages et nuisant ainsi à l'écosystème de la Moyenne Guajira. De nombreuses guerres entre eux provoquèrent un déséquilibre de l'économie traditionnelle wayuu et certains furent contraints d'émigrer vers des centres urbains.

⁶⁵ Les Paraujanos étaient installés sur le côté occidental du lac de Maracaibo, avec comme établissements principaux les villages de Sinamaica et Paraguaipoa.

⁶⁶ Barrera Monroy Eduardo, *Mestizaje, Comercio y resistencia. La guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, p. 51.

s'agissait de délimiter des zones marines et sous-marines du golfe de Coquibacoa, sur la côte ouest de la péninsule de la Guajira. En 1777, le roi d'Espagne décida de séparer la Province de Maracaibo de la vice-royauté, pour l'annexer à la région militaire du Venezuela. Cependant, il n'émit cet ordre royal qu'en 1790, 13 ans plus tard suite à une demande qui lui fut faite, Sa Majesté décida de séparer de la province de Riohacha la zone attenante au golfe de Coquibacoa, pour l'annexer à la région militaire du Venezuela, et plus exactement à la province de Maracaibo. C'est ainsi que la région militaire de Sinamaica, sur la frange ouest de la péninsule, cessa d'appartenir à la Guajira colombienne. Ce fut précisément l'ordre royal du 13 août 1790 qui conféra des droits à la Nouvelle Grenade sur le territoire de la Guajira, qui à cette époque constituait la province de Riohacha. Ces mouvements de sens contraires affaiblirent encore les pouvoirs officiels. Entre les gouvernorats de Santa Marta (Nouvelle Grenade) et Maracaibo (Venezuela), la frontière resta problématique, chacun ne sachant pas très bien où s'arrêtait son pouvoir et de véritables conflits s'élevèrent entre eux.

Ceci profita aux Guajiros qui, en fin de compte, furent peu touchés par la colonisation espagnole, et réussirent à préserver au cours des derniers siècles une autonomie politique et culturelle importante. La géographie de la Péninsule qui constitue une frontière naturelle, les dures conditions de l'environnement, ainsi que leurs révoltes répétées⁶⁷ en vue de défendre leur culture et leur dignité, leur terres et leurs richesses furent des facteurs essentiels pour expliquer que la Guajira soit demeurée en grande partie insoumise et autonome de fait.

5 / L'évangélisation de la Guajira

Les pouvoirs de la Nouvelle Grenade comptaient sur la religion chrétienne pour gagner la confiance des populations indiennes. La christianisation des indiens était au demeurant la justification idéologique majeure de la présence espagnole dans l'Amérique du Sud. L'ordre des capucins fut chargé de l'évangélisation de la Guajira⁶⁸.

⁶⁷ La révolte principale des indiens de la Guajira se produisit en 1769. Le gouvernement de Santa Marta y répondit par une « pacification » de sept ans, peu meurtrière mais très coûteuse pour ses finances. A partir de 1780 va s'installer une sorte de *statu quo* qui durera plus d'un siècle.

⁶⁸ Capucin selon le Petit Robert (1984: p. 251): « Religieux réformé de l'ordre de Saint François ».

« On ne peut nier le grand rôle de promotion de la culture des missions capucines dans le département de la Guajira - injustement attaquées -, malgré les efforts de ces missions en général pour les [les indiens] assimiler et les civiliser⁶⁹. Malgré ce plaidoyer *pro domo* d'un visiteur ecclésiastique de la Guajira, force est de constater que si le clergé séculier a échoué à christianiser les indiens, on ne peut pas dire que les capucins y soient parvenus. Leurs conversions n'étaient pas fiables et les quelques établissements religieux qu'ils installèrent sans signification durable. Au 18^e s., les capucins finirent par se résigner à tenter de rallier les indiens qui vivaient dans le triangle formé par les villes de Riohacha, Manaure et l'actuelle Maicao, autrement dit la plus grande partie du territoire restait en dehors de leur influence au demeurant mince. Marquons tout de même les moments majeurs de leurs tentatives.

Au début du XVII^e siècle, les missionnaires de la Guajira fondent à Riohacha la première chapelle, consacrée à San Francisco, et qui demeurera jusqu'en 1882.

Les Capucines de Valencia obtiennent en 1694, par brevet du roi Carlos III⁷⁰, une autorisation pour être missionnaires chez les Guajiros ; mais elle ne devint effective qu'en 1696, lorsque les premiers moines arrivèrent à la ville de Rio de la hacha. La Mission de San Francisco, chargée de catéchiser les Guajiros, gagna de façon progressive leur sympathie, comme le prouve le mécontentement provoqué en 1714 par l'ordre d'expulsion des Capucins du territoire, et qui souleva une véritable opposition, jusqu'à ce que la présence du prêtre Urrutia parvienne à calmer cette situation⁷¹. Malgré tout la mission échoua⁷² et, en 1715, il ne restait plus qu'un seul capucin dans la Guajira. En 1716, le Préfet des moines de Maracaibo demanda une fois encore, mais sans l'obtenir, une permission pour évangéliser les Guajiros. Les missions reprirent leur travail dans la Guajira en 1718, grâce au zèle chrétien du premier vice-roi Don Antonio de

⁶⁹ Mackenzie Useche José Agustín, *Así es la Guajira. Itinerario de un Misionero Capuchino Barranquillero*, Santa Fe de Bogotá, 1991, p. 187.

⁷⁰ De Alcocer Antonio, "Las Misiones Capuchinas". A.G.N., Milicias y marina, Bogota, 134, ff 393-396, pp. 44 et 56

⁷¹ « Les grandes difficultés que présentait l'assimilation des Guajiros amenèrent le prêtre Antonio Monroy et Meneses, évêque de Santa Marta, à se déplacer et à s'installer sur ce territoire où il demeura quatre ans, s'essayant à les regrouper « pacifiquement » mais sans que ses préoccupations apostoliques n'aboutissent à un quelconque résultat ».

http://www.icanh.gov.co/secciones/historia_colonial/download/etnicidad_jose_polo_2004.pdf.

⁷² Comme le déclare de manière désabusée Fray Antonio de Alcoy : « L'évangélisation des Indiens a échoué puisque (...) les Indiens ne veulent pas se soumettre de bon gré ou agissent de mauvaise foi, ou attaquent sournoisement les Blancs, chose très fréquente. Il était donc nécessaire de recourir à la force ». Alcacer, Fray Antonio de, *Las misiones capuchinas en el Nuevo reino de Granada hoy Colombia* (1648-1820), Bogota, Editorial Sucre, 1959, p. 144.

Pedraza y Guerrero, qui facilita leurs tâches apostoliques⁷³. En 1719, le village de la Cruz ne comptait que 50 habitants. Un problème surgit entre les missionnaires, les autorités civiles et l'évêque de Santa Marta, Don Antonio Monroy y Meneses, qui considérait que les missionnaires maltrahaient les indiens ; il s'opposa à leur mission qu'il interdit, les excommunia ainsi que toutes les autorités locales. En 1725, il fut mis en retraite de son diocèse⁷⁴.

Devant tant d'échecs les autorités tentèrent de changer d'ordre évangélisateur. En 1749, le vice-roi Alfonso Pizarro fit venir sept jésuites pour contribuer à « soumettre » (et non plus évangéliser) les indiens guajiros, mission depuis longtemps et jusqu'alors confiée aux capucins qui eux reçurent l'ordre de partir pour le Darien. Mais bientôt la Compagnie de Jésus est interdite et les sept jésuites ne quitteront pas Santa Marta.

En 1769, éclate la rébellion la plus importante qu'aie connue la Péninsule, la pacification dura de 1772 à 1779. En 1773, Manuel Guirior, lieutenant général de l'armée Royale, entra en fonction et, grâce aux mesures prises depuis son arrivée à Carthagène, réussit à mettre fin au soulèvement des indiens de la province de Riohacha. Mais, pour parvenir à la pacification totale des infidèles, le magistrat considérait comme « indispensable l'essor des missions dans cette zone ». Après 1780, en fait rien ne change et le pouvoir commence à accepter le *statu quo*.

L'historien G.Colmenares⁷⁵, a montré toutefois que l'action des missions a eu des conséquences en quelque sorte de Géographie humaine : l'action de l'Eglise et les mesures prises pour parvenir à un contrôle politique et économique plus complet sur les peuples indigènes modifièrent par endroit les formes d'installation de leurs communautés. L'Eglise insistait sur la nécessité de regrouper les Indiens dispersés pour faciliter la tâche des doctrinaires et les autorités, de leur côté, considéraient qu'un processus d'acculturation rapide était essentiel, en introduisant des normes et des pratiques de police et de civilité. Le religieux, le politique, et même l'économique (rassemblement de la main d'œuvre) s'appuyaient pour essayer de regrouper les indiens.

Outre les missionnaires espagnols, arrivèrent des capucins italiens. Ils fondèrent avec quelque succès l'internat scolaire de

⁷³ Ibid., p. 191.

⁷⁴ Barrera Monroy, op. cit., pp. 52-54.

⁷⁵ Colmenares, op.cit., p. 86.

Nazareth⁷⁶. Un commentateur écrit : « Le Guajiro jouit d'un sens de la sociabilité assez spécial, qui, apprécié à sa juste valeur, permettrait une contribution efficace à sa propre civilisation. Il réussit à assimiler si parfaitement à l'internat tout ce qu'on lui apprend, qu'au début du XVII^e siècle⁷⁷, le seul fait digne d'être rapporté fut la fondation à Riohacha de la première chapelle, à laquelle participèrent des missionnaires de la Guajira ». Les missionnaires travaillaient dur mais leurs méthodes avec les enfants indigènes ne respectaient pas leur culture : « Quand ils amènent pour l'inscrire un enfant n'ayant jamais fait partie de l'internat, il arrive avec son vêtement habituel, le "guayuco". On l'en dépouille pour l'habiller d'une façon « civilisée », comme les autres enfants, puis on lui donne un hamac ou un lit »⁷⁸.

6 / Les échanges commerciaux dans la Guajira

A côté de l'Espagne colonisatrice, la future Colombie intéressait d'autres groupes ou nations d'un pur point de vue commercial, ainsi la Hollande, l'Angleterre, des établissements de la Jamaïque ou d'Haïti désiraient y obtenir divers biens (le bois du Brésil, du bétail, les œufs de tortue, l'eau de vie, des ustensiles, des vêtements ...). Nous allons passer en revue les divers aspects de ce commerce.

Un rapport de Don Jeronimo de Mendoza de mars 1769 relate que « les étrangers fournissent des armes aux indiens en échange de mules, chevaux, bois du Brésil⁷⁹ (*hematoxylon brasiletto*), *dividivi* (une autre espèce de bois), et qu'en plus ils s'emparent des perles. Les indiens pêcheurs, eux, font avec les indiens du Nord des échanges contre du bétail⁸⁰. Le commerce pouvait même être triangulaire, les indiens du Nord échangeant les perles obtenues de ceux de la côte avec des étrangers qui leur fournissent des armes. Dès les premières années de la colonie, et même avant, des européens » exploitaient sur les côtes de la Guajira, les gisements d'huîtres perlières qui étaient parmi les plus importants du Continent. La grande zone de parcs à huîtres,

⁷⁶ Ibid. Ces capucins pénétrèrent dans la Haute Guajira en profitant de l'invitation de quelques commerçants; de fortes sécheresses et des migrations forcées des Wayuu fournirent une première génération d'internes: des enfants qui leur furent confiés et qui restèrent dans ces orphelinats.

⁷⁷ Ibid., p. 217.

⁷⁸ Ibid., p. 211.

⁷⁹ Palo de Brasil ou « Ata ». Le cœur de ce bois (palo de tinte) donnait différentes teintures.

⁸⁰ Archivo General de la Nacion (Colombia). Caciques e Indios 71, ff 118-125.

comprise entre Riohacha et Bahia Honda fut, assez longtemps, contrôlée par des « entreprises américaines » puis par d'autres dépendant d'abord de la péninsule ibérique, et ensuite également de divers pays d'Europe. Les Guajiros ne considéraient pas les perles comme étant précieuses, aussi les échangeaient-ils facilement avec les habitants de Riohacha qui faisaient ainsi l'économie de l'achat d'esclaves pour faire ce travail, mais cet arrangement présentait quelques inconvénients : très indépendants, les Guajiros se contentaient de travailler d'une manière sporadique à la pêche aux perles, et pour préserver leur santé, ils se gardaient d'aller les chercher dans les grandes profondeurs mais du coup elles étaient petites et de moindre valeur.⁸¹

Les habitants de Riohacha, soucieux de préserver leur ville, cherchèrent à établir avec les Guajiros un accord basé sur l'économie, avec l'élevage et la pêche occasionnelle des perles. Il en fut ainsi au cours du XVII^e siècle et dans la première moitié du XVIII^e, lorsqu'apparut à grande échelle l'exploitation du bois du Brésil, à l'origine d'une intervention étrangère croissante. La protection de ce commerce entraîna une intervention armée du gouvernement espagnol contre les Guajiros.

Depuis l'essor des plantations de la Jamaïque et d'Haïti au début du XVIII^e, des Riohacheros (habitants de Riohacha) comme des Guajiros vendaient clandestinement du bétail aux étrangers qui le transportaient dans ces îles pour nourrir leur propre main-d'œuvre ; le gouvernement espagnol, bien que n'approuvant pas ce commerce le tolérait dans la mesure où il ne représentait pas une véritable menace contre son autorité légale dans la région. D'ailleurs, au mépris de leur intérêt à long terme, certains espagnols ou *riohacheros* fournissaient nourriture et armes aux Guajiros en échange de leur bétail.

Les Espagnols abandonnèrent dès le début l'élevage et leur bétail redevint sauvage ; ils laissèrent également les fermes des savanes aux mains des Wayuu (dans la moyenne Guajira). Ceux-ci commencèrent par tuer les bêtes avec leurs flèches, mais ils apprirent très vite à les capturer, et finalement à les mener paître et à les domestiquer durablement. Ceci modifia de manière très importante l'économie des Guajiros et les singularisa parmi les autres indiens. Alors que la quasi-totalité des communautés indiennes pratiquent une économie de

⁸¹ De La Pedraja René, "La Guajira en el siglo XIX. Indígenas, contrabando y carbón", in *El Caribe Colombiano. Selección de textos históricos, Riohacha*, Uninorte, 199, p. 6.

subsistance, fondée sur la cueillette, la chasse et/ou la pêche, avec un peu de jardinage, les Wayuu s'adonnèrent avant tout au pastoralisme nomade⁸².

De la deuxième moitié du XVI^e s. au XVIII^e s. les produits de contrebande les plus recherchés étaient le bétail et le bois du Brésil. L'exportation clandestine de bétail était répandue dans toute la région ; les *Riohacheros* recevaient principalement d'Angleterre des toiles, mais aussi de l'eau de vie et d'autres objets manufacturés tandis que les Guajiros obtenaient en paiement pour leur bétail : eau de vie, armes, mais aussi des ustensiles et des vêtements. Le plus fréquent était de voir les bateaux anglais venir jusqu'aux côtes guajiras pour charger le bétail, mais il arrivait également que des navires espagnols sortent de Riohacha avec de faux documents et se dirigent vers la Jamaïque avec leur chargement. Cette contrebande devint une activité permanente dans la Guajira à partir de 1770 et, en 1800, elle était devenue si importante que les gros éleveurs amenaient leur bétail jusqu'à Valledupar pour le vendre clandestinement aux Anglais.

En ce qui concerne les œufs de tortue, les armes et le bois du Brésil, il y avait des circuits électifs : ce commerce se faisait avec les Hollandais, les Français, les Danois et les Anglais. Les Hollandais échangeaient des œufs de tortue contre des armes à feu pour renforcer la situation des indiens contre les autorités et les populations espagnoles. Les colonies hollandaises comptaient nombre de commerçants juifs qui effectuaient d'importantes transactions entre Curaçao (Aruba, Bonaire, Ile San Martin, Saba, Surinam) et Amsterdam. Ils vendaient le bois pour teindre les textiles. Avec la révolution industrielle, on assista à une augmentation considérable de la demande de teintures pour les textiles et l'exploitation du *palo de brasil* fut à l'origine d'une expédition militaire. Les Anglais prirent d'assaut Campeche et Belize, qui exploitaient le Bois du Brésil, ce qui représentait une sérieuse menace contre la domination espagnole dans ces régions. Pour cette même raison, ils vinrent également, ainsi que les Hollandais, dans la Guajira, dans les contreforts de la Sierra Nevada et des chaînes voisines, où cet arbre se trouvait en abondance.

C'est au milieu du XVII^e s. que le commerce du sel fut le plus important. Dans un rapport de 1774 écrit par don Antonio de Arevalo, le 26 juin, on peut lire : « ... le sloop affrété passa de cette rade à celle du Pajaro pour charger du sel et le mener à Cartagena avec un

⁸² Sur cette question voir la thèse de F.-R. Picon, *op. cit.*

capitaine et un équipage espagnols et pour en ramener des vivres »⁸³. Les salines de la Guajira étaient déjà connues à l'époque coloniale par les *Riohacheros* et les Guajiros qui y recueillaient sans problème le sel dont ils avaient besoin pour leur consommation et celle de leur bétail. Cette exploitation occasionnelle par la population locale se prolongea au XIX^e siècle jusqu'en 1864, quand le gouvernement national céda pour vingt ans les salines de la Guajira, mais non le territoire guajiro, à l'Etat du Magdalena, à la condition d'en utiliser les bénéfices pour développer l'éducation primaire. Profitant d'une taxe douanière prohibitive sur l'importation du sel, l'Etat du Magdalena sous-loua les salines à des entrepreneurs pour ensuite revendre le sel au public à un prix plus élevé, dégageant ainsi des rentrées fiscales plus importantes. Ces atouts naturels ne purent empêcher le sel de devenir l'objet de la contrebande et dès la fin des années 1870, on commence à faire état d'entrée de sel de Curaçao et d'Aruba ; cette contrebande s'intensifia après 1884, quand le gouvernement central décréta un monopole national sur les salines.

En définitive qu'il s'agisse d'un commerce extérieur légal ou illégal les Caraïbes étaient la porte d'entrée de toute l'Amérique du Sud. Bien que la politique monopoliste de l'Espagne ait cherché à contrôler tout ce marché, elle avait perdu la capacité d'approvisionner ses colonies et elle ne put éviter l'hégémonie maritime de l'Angleterre et de la France. Dans la deuxième moitié du XVIII^e s. la nouvelle dynastie des Bourbons va réagir⁸⁴. Elle s'irritait de constater que son immense domaine colonial lui rapportait moins, qu'à la France, la seule île de Saint-Domingue. Elle mena une politique à la fois mercantiliste et libre échangiste. Par plusieurs lois entre 1768 et 1778 elle supprima les entraves au commerce international. A partir de 1785, avec l'augmentation de ses exportations de cacao et de coton elle commença à redresser ses comptes.

Cette politique nouvelle avait toutefois contrarié beaucoup de situations acquises dans les colonies et comme ce mouvement de réformes économiques s'accompagnait d'une reprise en mains des populations (créoles et blanches) sur le plan administratif. Un net mouvement de mécontentement gagna la population coloniale, ce fut le

⁸³ Archivo General de la Nacion.G.N. Milicias y Marinas 134 ff. 539-544.

⁸⁴ En 1700, la maison de Bourbon remplaça les Habsbourg sur le trône d'Espagne. Elle comptait une branche française et une autre espagnole divisée en plusieurs branches, principalement la branche royale d'Espagne (dont le représentant actuel est Juan Carlos I^{er}), la branche royale des Deux Siciles et la branche ducal de Parme.

début d'une dérive qui va mener à travers de convulsions graves à l'indépendance des colonies par rapport à la métropole.

7 / La transition de la Colonie à l'Indépendance

Le revirement de la politique coloniale dû aux Bourbons, la répression qu'elle entraîna, l'évolution sociale et politique des groupes dominants de la colonie, le manque de liberté politique par rapport à l'Espagne vont être à l'origine de mouvements d'identité néogrenadins où apparaissent les débuts d'une lutte patriotique et nationaliste⁸⁵.

Les Bourbons en voulant raffermir leur emprise très insuffisante sur leurs colonies, inondèrent l'Amérique de fonctionnaires espagnols, dont ils pouvaient espérer plus de loyauté politique que des élites locales. Pour appliquer leurs réformes, ils fermèrent donc leur administration aux Espagnols (et à certains européens) tous de souche américaine. Cette politique suscita un très fort mécontentement, mais surtout chez les créoles y virent au-delà d'une perte de revenu ou d'influence sociale une atteinte à leur dignité politique, un reflet de leur situation inégale vis-à-vis de la métropole. La question devint une question de principe idéologique et politique comme en témoigne le texte suivant qui, parmi d'autres, politisait nettement le différend : son auteur stigmatise le fait que les espagnols bien «qu'étant étrangers... dominant les nationaux et cherchent à les soumettre, pour cette raison, ceux-ci n'ont pas de place au sein de la communauté politique de la Nouvelle Grenade »⁸⁶. On voit le cheminement des esprits, les espagnols d'Espagne sont appelés des « étrangers », les natifs de la Nouvelle Grenade, les « nationaux » et l'on parle de cette colonie en terme de « communauté politique », on se rapproche de la notion de nation. Les Vice-rois se joignirent aux Créoles et toute l'élite passa petit à petit d'une idéologie ancienne imbue d'autonomie provinciale à des thèses issues de la philosophie des lumières. Ces deux tendances idéologiques contradictoires et longtemps mal distinguées aboutissaient néanmoins

⁸⁵ Hans Joachim König. *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogota, Banco de la Republica, 1998, p. 56. Cet auteur parle de nationalisme au sens des travaux qui définissent le concept de nationalisme par son caractère fonctionnel, comme un instrument pour motiver l'activité et la solidarité. Quant au patriotisme il l'interprète comme une adhésion sentimentale au pays, comme un sentiment de groupe purement végétatif ou comme un moment précédant la formation de la conscience nationale et du nationalisme. Pour lui dans la Nouvelle Grenade, le patriotisme, comme conscience et attitude vis-à-vis de la patrie caractérisée par certaines valeurs et contenus, comme par exemple la liberté civile, mène à la constitution d'une identité politique, et qu'en appeler au patriotisme était aussi une forme de civilisation (p. 45).

⁸⁶ Ibid., p. 143.

chacune à mettre en question l'empire colonial d'Espagne, d'abord dans le domaine de l'économie, de l'infrastructure, de l'éducation puis, après 1808, dans celui de la politique.⁸⁷

Dans le domaine économique, ce groupe dominant montra les répercussions néfastes des monopoles récemment mis en place par la couronne (tabac, eau de vie, poudre, cartes à jouer), elle critiqua la politique fiscale et administrative et de proche en proche tout le système colonial, en proposant ses propres solutions. Certains des réformateurs étaient peu favorables aux indiens. Pedro Fermin Vargas, ancien *corregidor*, grand admirateur de la Révolution française restait prisonnier d'une attitude ethnocentriste par rapport aux Indiens. Mais ceci n'est pas général, comme le montrera l'épisode des *comuneros*.

Une aspiration quelquefois confuse mais néanmoins réelle au changement et au progrès se faisait jour. Francisco Antonio Zea et Diego Martin Tanco vont s'opposer de leur côté aux idées discriminatoires et insister sur la nécessité de briser les chaînes de la tradition, d'être libres et heureux pour pouvoir construire la patrie, de voir se développer l'agriculture et de lutter contre la misère et la soumission. Outre le fait de reconnaître une sorte d'histoire des oppressions, on commença à désirer connaître la richesse géographique du pays qui constituait une sorte de socle objectif des vœux confus d'autonomie. C'est le cas de Francisco Jose de Caldas, élève de Mutis, membre de l'expédition Botanique⁸⁸ qui se plaint en ces termes de l'arriération de son pays : « Que nous portions le regard au nord, que nous le portions au sud, que nous considérions la région la plus peuplée ou les déserts de cette colonie, de toutes parts nous ne rencontrons que la marque de la négligence et de l'ignorance. Nos rivières et nos montagnes nous demeurent inconnues ; nous ne connaissons pas l'étendue du pays où nous sommes nés, et notre géographie en est encore au berceau »⁸⁹. Les travaux de l'expédition Botanique donnèrent des arguments aux réformateurs pour lutter contre les sentiments de supériorité des espagnols de Madrid. L'exploration par les Créoles des ressources naturelles de leur pays était pour eux une occasion de montrer l'ignorance et les préjugés des Européens quant aux atouts géographiques naturels de l'Amérique et

⁸⁷ H.J. König, *ibid.*, p. 76.

⁸⁸ Immense entreprise scientifique officielle dont le but était de recenser la flore de l'Amérique espagnole, mais aussi de se livrer à diverses observations géographiques, physiques et astronomiques, ses travaux durèrent plus de dix ans, à partir de 1783, sous la direction pour la Nouvelle Grenade du médecin Mutis.

⁸⁹ « Estado de la Geografia del Virreinato de Santa Fe de Bogota », publié dans L'hebdomadaire du Royaume de Grenade, N° 1-17, en janvier et février 1808 et reproduit dans : *Obras completas*, pp. 183 – 211. Citation p. 208.

de ses habitants. Ils rejetèrent avec fierté le mythe, présent à partir du milieu du siècle dans de nombreux écrits, d'une infériorité et d'une dégénérescence des plantes, animaux et même des habitants du Nouveau Monde⁹⁰.

Dans toute l'effervescence qui allait aboutir à la mise en cause de la situation coloniale on peut discerner avant les événements proprement révolutionnaires un épisode significatif : l'insurrection des *comuneros* de 1781.

Cette révolte constitue une réponse à la nouvelle politique économique et surtout fiscale des Bourbons. Elle fut menée par les Créoles regroupés derrière José Antonio Galán, mais elle ne concerna pas que l'élite de la société. Au contraire par bien des aspects elle impliqua les petits blancs, et même les noirs et les indiens. Le mécontentement se concentra sur le Régent Gutierrez de Piñeres, chargé par la couronne de mettre en œuvre les réformes. Les pamphlets de l'époque le qualifient « comme la personnification du tyran qui exige des impôts injustes pour le peuple pauvre et dans le besoin, pour le seul bénéfice du fisc espagnol ; c'est le régent découronné qui soumet la population d'un pays et qui porte préjudice à ce pays, bien qu'il ne jouisse d'aucun droit héréditaire, n'étant pas propriétaire du pays ».

En quelques mois, forts du ralliement de plusieurs villes et après un certain nombre de succès militaires, les insurgés furent à deux doigts d'occuper Sante Fe de Bogota. Ils préférèrent négocier avec l'autorité loyaliste, représentée par l'archevêque Caballero y Gongora et obtinrent sous la forme de *capitulaciones* en 34 clauses, de nombreuses réformes qui concernaient toute la société. Leur combat contre la fiscalité nouvelle fut largement victorieux, de nombreux monopoles furent abolis ainsi que des augmentations de taxe. Six clauses dénonçaient les abus du clergé : exploitation des indiens, irrégularité dans la perception des dîmes, etc.⁹¹. Les indiens eurent une place de choix dans les nouvelles mesures. Ils récupéraient leurs salines remontant à l'époque précolombienne, la valeur de leur tribut fut ramené de 5 à 4 piastres, la politique hostile aux *resguardos* était suspendue, mais, (très importante brèche dans le caractère protecteur des réserves) ces terres seraient distribuées entre les membres des communautés et devenues des biens privés, elles seraient aliénables au profit de n'importe qui. Ce qui, comme le remarque J.P. Minaudier,

⁹⁰ König Hans Joachim, *op. cit.*, p. 97.

⁹¹ Cf. J.P. Minaudier, *op. cit.*, pp. 87-88.

revenait à nier la spécificité des indigènes et à les noyer dans la population métisse et blanche⁹².

A partir des années 1790, dans l'élite sociale l'agitation ne va pas cesser, de nombreux cercles prennent l'habitude de discuter des affaires du pays et de se renseigner sur les événements révolutionnaires que connaissait l'Europe et sur les idées neuves qui l'animaient. Un de ces groupes gravitait autour d'Antonio Nariño, lié à toute l'élite éclairée. En 1793, il traduit dans son journal, « l'Imprimerie patriotique », la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen. Ce geste lui valu d'être emprisonné de 1794 à 1802. Les opposants s'enhardissent : en 1795, un document, accompagné de menaces de mort, exige la liberté des prisonniers politiques. Dans son « Cahier de griefs » (*Memorial de Agravios*) de 1809, Camilo Torres réclame l'égalité entre la population de la Nouvelle Grenade et l'Espagne, dans son esprit cela veut déjà dire : l'autonomie politique et un gouvernement représentatif. Dans une lettre à son oncle, il franchit le pas et revendique l'indépendance, il écrit : « Que devons-nous faire, quelles mesures devons-nous prendre pour soutenir notre indépendance et notre liberté, cette indépendance dont nous devrions jouir depuis le mois de septembre 1808 ? ».

La référence à septembre 1808 renvoie aux événements qui se déroulent en Europe et affaiblissent décisivement la monarchie espagnole. Depuis 1795, la couronne était passée sous l'influence française et en mars 1808 le roi Charles IV, suite à une émeute, doit démissionner en faveur de son fils Ferdinand VII. La France saisit ce prétexte pour envahir l'Espagne, elle enferme le souverain légitime à Bayonne. En septembre 1808, les Vice-rois et gouverneurs obtiennent des serments de fidélité au roi mais, en Nouvelle Grenade, ceux qui les prêtent ne sont plus que les autorités dévalorisées de l'ordre ancien. La déroute de la monarchie va en quelque mois déboucher sur la rupture avec la métropole.

⁹² Op. cit., p. 87.

B/ L'Indépendance et la République

A partir des années 1810, la Nouvelle Grenade va se séparer de l'ordre colonial espagnol et finira par devenir l'Etat de Colombie Républicaine. Nous étudierons cette époque.

1/ Les Régimes nouveaux 1810-1830

De 1810 à 1830, plusieurs formes politiques nouvelles furent expérimentées au milieu de luttes fratricides qui laissèrent souvent le pays dans un état d'épuisement total. On distingue en général trois périodes.

La Patria Boba (« Sotte ») (1810-1816)

1810 est l'année de la rupture avec l'Espagne ; en août la Junte suprême de Bogota convoqua un congrès visant à rédiger une constitution commune à toutes les provinces du pays. Malheureusement pour les révolutionnaires, dès le début, et pendant les six ans qui suivirent on assista au refus persistant de nombreuses provinces d'adhérer à un pacte « national ». Ce régionalisme fit souvent échouer dans le sang la tentative de créer un « état-nation. Les Néogrenadins étaient préoccupés davantage par la consolidation de multiples souverainetés provinciales que de la défense commune contre les réactions de l'Espagne et le parti royaliste. Certaines provinces, comme Santa Marta sur la côte caraïbe et Pasto au sud du pays, restèrent même fidèles à l'Espagne et à la Couronne. Les autres par contre, commencèrent à changer de système politique et adoptèrent le principe de la souveraineté du peuple (droit positif et conception abstraite de l'Etat) et refusèrent le principe dynastique et le droit divin.

Le Congrès dit des « Provinces Unies », réuni à Villa de Leiva en 1812 au moment où la République du Venezuela était détruite et que le danger d'une invasion espagnole menaçait la Nouvelle Grenade, ne parvint toujours pas, à doter les « Provinces-Unies » d'institutions stables et se déroula dans une totale confusion. Cela ne l'empêcha pas néanmoins d'adopter une grande déclaration dont j'extrais quelques phrases significatives mais qui restèrent lettre morte, chaque province n'étant pas prête à obéir aux ordres de la Confédération : « Vous avez déjà, peuples de la Grenade, installé le corps souverain de la nation,

pour lequel vous avez tant soupiré (...). C'est la vôtre, celle de votre liberté, celle de vos enfants et de votre plus lointaine liberté. Ainsi donc, si vous avez fait de grands sacrifices, aujourd'hui vous ne pouvez être indifférents au sort de votre unique et véritable patrie. Courez donc vous inscrire sur la liste des véritables amis de la cause, des véritables Américains, des hommes libres qui ne naquirent pas pour vivre humiliés sous le joug étranger et de tant de maîtres, qui pour le seul fait d'être nés dans l'autre continent se croyaient d'une nature et d'un genre supérieur à vous ».

Constitutions inappliquées, gouvernements éphémères et coups d'état locaux se succédèrent. Les patriotes s'épuisèrent en luttes stériles et c'est pour cela que les historiens colombiens ont appelé cette période celle de la « patrie sotte ».

La réaction espagnole (1815-1819)

L'Espagne qui n'avait pas renoncé à ses colonies entrepris une reconquête militaire de la Nouvelle Grenade. Dès 1815 son armée débarqua à Santa Maria et connut une série de succès. Les « patriotes », affaiblis par leurs luttes internes, ne purent empêcher la Couronne de prendre Bogota, en mai 1816, la population lasse de cinq ans d'anarchie n'opposant pas de résistance. L'erreur de l'Espagne fut de vouloir punir les Néogrenadins. Une répression inutile, excessive, avec des soldats qui se comportaient comme en terre ennemie, loin de fortifier l'esprit royaliste creusa un fossé qui ne se comblerait plus entre l'Espagne et les populations locales. Toutefois, celles-ci étaient épuisées, elles se tournèrent donc vers un libérateur extérieur.

La République Bolivarienne

Simon Bolivar, riche créole de Caracas avait participé à tous les combats pour l'indépendance à l'époque de la *Patria Boba*. Il en était sorti farouchement opposé au fédéralisme et partisan d'un pouvoir fort qui exercerait une certaine tutelle sur des peuples qui décidément n'étaient pas vraiment prêts pour des institutions représentatives. Il souhaitait l'union de la Nouvelle Grenade et du Venezuela en une République unitaire de Colombie (ce mot apparaît vers 1806). Il avait également compris qu'il fallait en finir avec l'esclavage qui dressait les

Noirs et les Mulâtres contre les Créoles ce qui renforçait le camp des royalistes.

Une campagne militaire audacieuse lui permit de vaincre les Espagnols à plusieurs reprises et le 10 août 1819 il entra en maître dans Bogota. Six mois plus tard, un congrès proclama l'union de la Nouvelle Grenade et du Venezuela en une République de Colombie. Par la Loi Fondamentale du 17 décembre 1819 promulguée par le Congrès d'Angostura, la Nouvelle Grenade appartenait désormais à la Grande Colombie avec les territoires de l'ancienne Capitainerie générale du Venezuela et de la Présidence de Quito. Les congressistes s'entendirent sur un programme audacieux : travailler pour le développement d'une conscience nationale ; expulser les troupes espagnoles de l'Amérique par des luttes collectives ; rejeter toute tentative pour instaurer la monarchie, l'aristocratie et l'absolutisme, caractéristiques de l'ancien statut colonial qu'ils voulaient définitivement abandonner ; mettre en commun leurs efforts pour donner corps à la liberté politique, au développement et à la liberté économique et commerciale.

Une constitution très centralisatrice fut adoptée en 1821 dont Bolivar fut le premier président. Mais il voyait plus loin, il voulait unir cette Colombie à l'Equateur, au Pérou et à la Bolivie. Des expéditions militaires conduites avec détermination jusqu'en 1826 semblaient le rapprocher de cet idéal.

De 1821 à 1826, le nouveau régime républicain obtint un certain nombre de succès. Une fonction publique nouvelle fut mise sur pied, les bases d'une émancipation de l'éducation par rapport à l'emprise du clergé apparurent, la vie politique avec presse libre, partis politiques et élection se consolida.

En 1826, une grave crise interrompit ces années de réforme et finit par emporter les rêves bolivariens de Grande Colombie, a fortiori l'idée d'union de tout le Nord de l'Amérique du Sud. Le Venezuela fit sécession en 1829/1830, l'Equateur suivit, l'homme de confiance de Bolivar dans le Sud fut assassiné. A partir de 1830, la Colombie actuelle vécut en tant qu'Etat autonome, mais au milieu de crises continuelles. Le nouvel état qui succéda à la Grande Colombie mit plus de cinquante ans à trouver sa forme. Un nouvel équilibre politique vit le jour avec la Constitution de 1886. Nous ne traiterons pas de cette période du point de vue de l'histoire de l'état national colombien qui n'appartient que de manière lointaine à notre sujet, nous nous focaliserons sur ce qui concerne directement les indiens.

2 / La Guajira au 19^os.

Sous ce titre nous examinerons deux questions : les réformes nouvelles qui concernent tous les indiens et la situation propre des Guajiros.

L'action des réformateurs

Avec la loi du 11 octobre 1821, le Congrès déclara les Indiens, volontairement cités sous le terme moins discriminatoire « d'indigènes citoyens », comme jouissant des mêmes droits que les autres membres de la République. Le tribut fut supprimé et plus généralement tout travail forcé gratuit interdit. Le Congrès introduisit un *distinguo* entre deux types d'indiens : ceux qui menaient une vie plus ou moins organisée dans les terres colonisées habitées et reconnues par l'Etat à qui il suffisait d'accorder la liberté et l'égalité et les indiens « sauvages » des marges orientales, en particulier ceux des zones basses qui habitaient sur les territoires des anciennes missions qui ne devaient être intégrés à la civilisation que plus tard, grâce à l'aide de nouvelles missions. Le Congrès fit tout de même quelques pas en direction de ces ethnies mal contrôlées, il reconnut officiellement leur autonomie. Malgré ces quelques efforts les idées d'égalité citoyenne et d'intégration des « indigènes citoyens » restèrent au niveau des intentions, les indiens demeurèrent le plus souvent dans une sorte de servitude. Au contraire, le partage prévu des *resguardos* se mit lentement en route mais, il n'impliquait pas vraiment une amélioration des conditions de vie des indigènes, comme ils étaient habitués à une économie communautaire, ils étaient plutôt attachés aux réserves qui d'une certaine manière les protégeaient.⁹³ Les idées libérales d'égalité concernaient également les esclaves noirs qui étaient l'objet d'une discrimination encore plus forte que celle des indiens et qui, de fait, n'étaient pas libres. Le Congrès de Cucuta (1821) adopta sans réserve l'idée d'abolition de l'esclavage⁹⁴.

⁹³ König, op. cit., pp. 361-362.

⁹⁴ Ibid. Dans une lettre au Président du Congrès, Bolívar écrivait le 14 juillet 1821 : « La sagesse du Congrès général de Colombie est en plein accord avec les lois existantes en faveur de l'affranchissement des esclaves ; mais elle aurait pu en étendre le bénéfice aux futurs Colombiens qui, nés dans un berceau cruel et sauvage, parviennent à la vie pour ployer la nuque sous le joug. Les enfants d'esclaves qui naîtront désormais en Colombie doivent être libres car ces êtres n'appartiennent qu'à Dieu et à leurs parents, et ni Dieu, ni ses propres lois, et encore moins celles de la nature ne peuvent enlever la liberté absolue à tous les Colombiens du seul fait de naître sur le territoire de la République. De cette manière se trouvent conciliés les droits possessifs, les droits politiques et les droits naturels. Je vous prie Votre Excellence d'élever cette requête de ma part au

Le bilan des années 1810/1830 du point de vue des indiens doit rester nuancé. Des hommes comme Rafael Nuñez et Bolivar prirent incontestablement une attitude de défense du peuple contre les groupes de l'oligarchie conservatrice⁹⁵. Nuñez a représenté cette période comme celle d'un progrès où s'enchaînent des étapes : « ...depuis 1810 nous suivons par étapes un itinéraire où nous avons obtenu l'abolition des autodafés, de la question, des majorats, des droits inégaux, de l'esclavage... précurseur d'autres au cours desquelles Dieu seul peut savoir ce que nous serons amenés à voir, toujours dans le même sens du progrès pour la liberté »⁹⁶. Pour les grands réformateurs, il semblait évident que l'égalité juridique et citoyenne qu'ils voulaient instaurer devait permettre de dépasser les tensions résultant de l'hétérogénéité ethnique.

En hommes de la Philosophie des Lumières, ils croyaient qu'il suffisait d'accorder l'égalité juridique aux indiens, pour faire disparaître leur spécificité et les « civiliser ». Mais l'état moderne fort et appuyé sur une société civile individualiste qu'ils voulaient bâtir ignorait les besoins et les aspirations des indiens. Leur Constitution ne donnait aucune place aux différents groupes indiens en tant que tels. Ils ne prêtèrent pas la moindre attention aux Indiens dans leur spécificité, en faisant des individus citoyens partageant le sort juridique commun, le projet juridico-politique national niait expressément toute existence juridique collective autre. Ces hommes (malgré leurs bonnes intentions souvent) étaient absolument fermés à l'idée de systèmes juridiques indiens appuyés sur d'autres valeurs et d'autres procédures que celles de l'Occident. Au moment où ces Créoles éclairés revendiquaient fièrement la possibilité d'abolir le passé, les indiens fondaient la légitimité de leurs coutumes sur un don ancestral reçu sans critique ; alors que tout l'ordre social devait s'enraciner dans la raison, comment auraient-ils pu comprendre des hommes qui attendaient des rêves et des révélations chamaniques « la grande parole » organisatrice ? Ils ne pouvaient même pas *entendre* une parole, prise parmi d'autres, comme celle du Guajiro Rodriguez Jésus, membre du peuple wayuu, de la communauté Me'era, de la réserve de la Moyenne et de la Haute Guajira lorsqu'il dit : « Tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons, comme par exemple la structure de notre société, le mariage et nos lois, nous l'avons reçu de nos ancêtres, par l'intermédiaire de rêves

Congrès général de Colombie, pour qu'on daigne me la concéder en récompense de la bataille de Carabobo, gagnée par l'armée de libération, dont le sang ne fut versé qu'au nom de la liberté ».

⁹⁵ Lievano Aguirre, op. cit., p. 20.

⁹⁶ Otero Muñoz Gustavo, *Un Hombre y una época. La vida azarosa de Rafael Núñez*, Bogotá, Biblioteca de Historia Nacional, Volumen LXXXIII, 1951, p. 144.

ou de révélations, qui ne sont pas des rêves quelconques ». Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les seules mesures véritablement appliquées par les réformateurs furent l'abolition des *resguardos*, cette politique jetait à bas les derniers restes de propriété collective et croyait laisser le champ libre à une société de l'individualisme possessif adaptable aux indiens. En fait les Créoles « modernes » ne créèrent pas pour autant des *homo-economicus* indigènes. Les réserves une fois réparties entre les indiens furent très vite et souvent de force rachetées ou usurpées par des non-indiens. Les indigènes ne s'y trompèrent pas, une partie d'entre eux défendit les armes à la main ces prétendus « privilèges d'un autre temps » qui avaient assuré un minimum d'assise matérielle pour la survie de leur culture collective.

De leur côté, au cours du 19^es., les milieux conservateurs s'accrochèrent aux valeurs de la tradition hispanique et aux conceptions héritées de la Colonie ; ils continuèrent à défendre une société organisée hiérarchiquement et basée sur l'autorité, comme cela se manifestait dans la structure de l'hacienda, et souhaitèrent maintenir l'Eglise catholique dans son rôle social prépondérant. L'armée et l'Eglise étaient pour eux les deux piliers de l'état comme dans l'ancienne période coloniale. Heureusement, la seconde génération après l'indépendance, née après 1825, n'était plus seulement formée par le système espagnol qui faisait passer avant toute chose la théologie, et des notions juridiques et morales directement influencées par la religion. D'autres valeurs, de nouveaux points de vue, firent lentement leur chemin grâce aux échanges économiques et culturels avec la France et l'Angleterre, ils favorisèrent un lent déclin du conservatisme. Celui-ci sous une forme atténuée persista longtemps comme en témoigne l'exemple de Juan Manuel Groot⁹⁷. Cet auteur voulait défendre l'Eglise contre les libéraux de l'époque, il écrivait : « l'Indépendance, dans ce qu'elle a de positif, doit être vue comme le résultat d'un processus de maturation favorisé par l'Espagne elle-même (sic) ; cette maturité atteinte, comme un enfant adulte la Nouvelle Grenade a pu s'éloigner de la maison paternelle, sans abandonner l'amour filial ni le respect pour ses procréateurs ; et en ce qu'elle a de négatif, l'Indépendance est le produit de la politique erronée des Bourbons, qui ont laissé pénétrer de dangereuses idées sur leur domaine, opposées aux traditions catholiques et teintées de « philosophisme » et de « protestantisme ».

⁹⁷ Groot Juan Manuel, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, Bogotá, 1889-1893.

Pour un auteur comme Konig : « le nationalisme modernisateur libéral se consolida en une force idéologique de la bourgeoisie des industriels et commerçants. Il légittima le pouvoir politique de cette nouvelle classe et lui permit de conserver ses privilèges par rapport aux couches les plus nombreuses de la population et à l'ensemble du peuple (indiens compris ajouterons-nous) ».

Les indiens de la Guajira dans la République indépendante

Pendant la plus grande partie de la période républicaine, l'Etat ne parvint pratiquement pas jusqu'à la Guajira, ne s'y manifestant que très timidement de loin en loin. C'est ainsi que comme sous le régime colonial elle ne s'intégra guère au reste du pays. Elle conserva les caractéristiques d'une nation : une culture, une langue, une législation non écrite mais non pas floue, et la conscience d'une unité ethnique et spatiale, parmi d'autres caractéristiques particulières de cette société marginale, offrant une leçon sociologique sur l'art de survivre.

L'indépendance de la Nouvelle Grenade, à partir de 1810, ne changea pas grand-chose à la détermination des guajiros. Néanmoins pour la nouvelle élite politique, la situation incontrôlée de la Péninsule était un problème qu'elle voulait traiter avec un esprit d'ouverture.

De toute manière une solution militaire n'était pas envisageable. L'absence de ressources fiscales suffisantes rendait très difficile l'application par le gouvernement national de toute politique « volontariste » dans la Guajira, d'autant qu'il devait consacrer de nombreux efforts à contrecarrer la pénétration anglaise dans cette région. A peine les autorités de Riohacha furent-elles expulsées que le nouveau gouvernement républicain chercha plutôt à gagner la confiance des tribus guajiras. Pour éviter toute menace sur son contrôle de Riohacha, il prit des mesures pour leur faire accepter la nouvelle situation politique. La première étape fut de nommer pour les charges publiques de Santa Marta et de Riohacha des personnes qui par leurs contacts passés étaient respectées des indigènes, garantissant ainsi aux Guajiros qu'ils ne seraient pas en butte aux tracasseries administratives et que leurs relations avec les *riohacheros* ne seraient pas modifiées. Pour essayer de se gagner la bonne volonté des indigènes, le vice-président Santander annonça « le désir du

gouvernement de Colombie de les attirer à la vie sociale par la douceur et les avantages »⁹⁸.

Le premier mai 1826, le Congrès convertit en loi de la Nation les bonnes intentions du pouvoir exécutif :

Article 1 : Les indigènes des tribus qui habitent les côtes guajiras, le Darien et la région de Mosquitos, et autres non civilisés qui vivent sur le territoire de la République, seront protégés et traités comme des Colombiens dignes de considération et de l'attention particulière du gouvernement.

Article 2 : Le Pouvoir exécutif prendra toutes les mesures appropriées pour la civilisation desdites tribus⁹⁹.

L'élite éclairée avait pris conscience, à sa manière, de la spécificité de leurs problèmes et fit un certain nombre de gestes envers eux. Après avoir rangé les peuples de la Péninsule dans la catégorie des ethnies « sauvages » et insoumises, alignant le droit sur le fait, elle reconnu officiellement leur autonomie et accorda même aux guajiros de la côte caraïbe le droit de commercer librement avec les Anglais. A la vérité les indiens, de date immémoriale, pratiquaient la contrebande avec les occidentaux. Pour eux cela ne changea rien, mais sur le plan symbolique ce furent quelques pas timides vers la prise en compte de leur différence.

Au cours du 19^es, la question fiscale s'aggrava, en partie à cause des guerres civiles et des gouvernements partisans qui ravagèrent la République nouvelle. Ces guerres civiles bouleversèrent les activités économiques de la Guajira, spécialement dans les années 1860. De leur côté les changements politiques associés au mouvement de la Régénération, loin de résoudre les problèmes de la région ne fit qu'en introduire de nouveaux.

Au cours du 19^es, sur le plan institutionnel on notera que la Constitution de 1863 accorda de façon expresse aux provinces, et non au gouvernement central, le pouvoir de contrôler « la civilisation, la congrégation et la défense des indigènes ». Dans cet esprit, le territoire de la Guajira appartint à l'Etat confédéré du Magdalena. Cela dura jusqu'en 1871, date à laquelle cet état le céda à la Nation pour qu'elle

⁹⁸ Cortázar Roberto, *Cartas y mensajes del General Francisco de Paula Santander*, Bogotá, Voluntad, 1954, pp. 8- 65.

⁹⁹ Archivo General de La Nación. *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821*, Bogotá Imprenta Nacional 1924-1933, 2: 332-334.

l'administrât directement en qualité de territoire national. En 1898, l'état central se décida à créer pour la première fois une Intendance spéciale dédiée à la Guajira. Ces mouvements institutionnels avaient peu d'influence dans la Péninsule où les indiens étaient le plus souvent soumis sans défense aux pratiques commerciales des « étrangers » à leur terre. Exploités dans leurs achats d'eau de vie et le plus souvent trompés dans les autres transactions commerciales, il ne restait aux Guajiros d'autre recours possible que celui de la violence pour remédier un peu à leur situation. Quand ils ne supportaient plus les « abus et excès des civilisés » ils se mettaient à assaillir les voyageurs et les convois sur les chemins et à voler du bétail. Malgré tout une certaine tolérance continuait d'exister quant à leurs coutumes juridiques, tant le commerce avec eux était lucratif. En 1872 par exemple, un indien fut tué, sa famille menaça de déclencher une guerre générale si les auteurs ne payaient pas le prix du sang coutumier, les commerçants impliqués préférèrent payer le tribut exigé plutôt que d'interrompre leurs transactions commerciales¹⁰⁰.

A la fin du siècle les contacts entre Blancs et Guajiros s'intensifient et commencent à changer de nature. Certains indiens commencent à occuper des emplois dans l'industrie des villes en particulier au Venezuela, dans la Guajira ils accueillent des blancs qui ne sont ni des envoyés du pouvoir ni des commerçants. De cette époque datent des descriptions qui ont une valeur ethnographique. On peut citer l'article remarquable du géographe Simons qui visite la Péninsule en 1885¹⁰¹. Le Français Elisée Reclus séjourna lui-même dans la péninsule en 1881. Mentionnons encore A. Ernst qui publie en 1887 l'article : « La posición etnografica de los indios Guajiros »¹⁰².

3/ Du 20^e s. à nos jours

Le XIX^e siècle constitua en quelque sorte une longue trêve dans les relations entre l'état national et les Wayuu. A la fin du siècle, l'essor des exportations de « *dividiví* », de cuir et de bétail en provenance de la péninsule, annoncèrent des changements qui se manifesteront pleinement au cours du premier tiers du XX^e siècle, une période décisive pour le destin des indiens.

¹⁰⁰ García Antonio, Cartas al secretario del Interior, Riohacha, 29 agosto 1873, AHNC Secretaria del Interior y Relaciones Exteriores, tome 87, folio 366; Prefecto al Tesorero de la aduana de Riohacha, 17 de mayo 1872, AHNC Secretaria del Interior, tome 84, folio 134.

¹⁰¹ A. Simons, « An exploration of the Guajira Peninsula », Proceedings of the Royal Geographical Society, 1885 London, vol.III p. 705-722.

¹⁰² A. Ernst, article republié en 1959 dans le Boletín Indigenista Venezolano, VII-n° 1-4, pp. 45-69.

Les convoitises que suscitaient le bois et le bétail de la Guajira obligèrent les indigènes à réclamer à l'Etat que leurs droits ancestraux soient garantis, ils combattirent pour ne pas être dépouillés de leurs propriétés mais en même temps ils défendaient l'autonomie de leur culture. Leur combat opiniâtre mal compris et mal relayé à l'extérieur, fit naître et se propager, parmi les autres Colombiens, des récits déformés quant à la réalité et à la légitimité de la violence qui était supposée régner chez les indigènes de la péninsule¹⁰³.

Sur le plan institutionnel, l'Etat désira resserrer son contrôle sur la péninsule. En 1898, il créa une Intendance de la Guajira, devenue en 1911 un Commissariat Spécial de la Guajira avec d'abord pour capitale San Antonio (Pancho), puis Uribia après 1935. En 1954, apparut l'Intendance Nationale de la Guajira avec Riohacha pour capitale. Au territoire précédent, elle joignait celui des communes de Barrancas, Fonseca, San Juan del Cesar et Villanueva. C'est ainsi que se réalisa la fusion de la péninsule à proprement parler et de la défunte province de Padilla, l'une des redéfinitions territoriales les plus importantes du XX^e s. En 1964, l'Intendance fut érigée en Département, avec Riohacha pour capitale, ce qui acheva le processus d'incorporation effective de la péninsule wayuu à la Colombie. Malgré ces avancées l'Etat rencontra de nombreux obstacles (habituels) pour atteindre en profondeur la vie sociale des indiens.

Au terme de son enquête effectuée en 1885, F.A.A. Simons avait déjà noté : « C'est une sorte d'anomalie historique qu'un si petit peuple, qui n'a jamais dû dépasser le nombre de 80.000 personnes ait pu être capable de conserver intactes sa liberté, sa manière de vivre et ses coutumes malgré l'accessibilité de son territoire, entouré comme il l'est par la mer, et le commerce auquel il s'est livré pendant plusieurs siècles »¹⁰⁴. A cette résistance culturelle les missions n'ont pas cessé de s'opposer avec leurs moyens propres. La volonté de faire abandonner leurs « faux dieux » aux indiens continua d'animer la politique de l'Etat au moins jusqu'à la Constitution de 1991.

Après une longue période d'interruption, les missionnaires revinrent en 1887 sous la direction de Fray Jose Maria de Valdeviejas.

¹⁰³ Gerardo Ardila Calderon, "Cuando el Progreso se Enfrenta con la Vida: Los Wayúu de la Guajira, in *Diversidad es Riqueza*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología y Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, 199, p. 74. Cita a Celestino Andre Arauz Monfante. *El contrabando Holandes I*, pp. 23 à 67.

¹⁰⁴ A. Simons, op. cit., p 782. « It is rather an historical anomaly that such a small tribe, which probably never exceeded 80.000, should have been able to conserve intact their absolute freedom, their manners and customs uncontaminated, in spite of the accessibility of their territory, surrounded as it by the sea, and the continual commerce that has been going on for centuries ».

En 1905, le pape Pie X créa le vicariat apostolique de la Guajira avec Fray Atanasio Vicente Soler y Royo. Une des tâches qui lui était prescrite consistait à « résoudre le difficile problème de mener lentement à la vie civilisée ... une tribu fière qui croit toujours qu'elle jouit d'une totale indépendance »¹⁰⁵. On assista à la fin du XIX^e siècle à la fondation, sur les terres indigènes, de la première maison missionnaire confiée aux prêtres du village San Nicolas de los Menores, situé au sud de "El Pajaro" près du lac de Soledad, avec comme issue maritime la pointe de Chuchupa. Les vestiges de ces villages sont restés, on peut encore distinguer sous les ruines envahies de broussailles deux canons de bronze et un de fer. Au XX^e les Capucines n'avaient pas changé d'idéologie, elles considéraient comme une « œuvre de civilisation » les orphelinats qu'elles fondèrent pour les enfants wayuu. Malgré ces tentatives répétées, les indigènes n'ont été au mieux, que très superficiellement christianisés par ces missionnaires. Aujourd'hui de nouvelles tentatives ont lieu avec de nouveaux groupes religieux comme les Evangélistes ou les Témoins de Jéhovah. Le bilan de leur action est difficile à apprécier. Il semble que leur influence, sans être nulle, se borne à gagner quelques adeptes et à produire des effets de syncrétisme dans les croyances des indigènes. Nous verrons dans la deuxième partie, que la Constitution actuelle de la Colombie donne aux communautés wayuu les moyens juridiques de résister à la sollicitude de tous ces nouveaux missionnaires.

La culture des indigènes a par contre été davantage affectée et mise en danger par les changements économiques du XX^e s. et dans le dernier tiers du siècle par le développement de l'insécurité.

L'économie de la Guajira au XX^e s.

L'économie de la péninsule a été affectée par le mouvement général de l'économie colombienne depuis la fin du 19^e s. qui l'amène à occuper toutes ses marges géographiques, considérées plus ou moins comme vacantes ou disponibles¹⁰⁶. Cette mobilisation de tout l'espace économique potentiel va de pair avec l'entrée du pays dans les marchés internationaux, il correspond à la disparition de la vieille économie postcoloniale, fermée attardée et sans possibilité de développement, remplacée peu à peu par une économie libérale de type capitaliste,

¹⁰⁵ A.G.N. Sección República, Fondo Min Gobierno, Sección 1A, t. 730, f. 92.

¹⁰⁶ Steiner Claudia, *Imaginación y Poder. El encuentro del interior con la costa 1900-1960*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, Clio. 2000, p. 20.

intégrée au marché mondial et ouverte à la croissance des forces productives¹⁰⁷. Dans ce processus, l'intervention de l'Etat commence à partir des années 1930 et jusqu'en 1950, le système économique privilégie le commerce extérieur, ce qui le rend très dépendant des cours mondiaux des matières premières, en particulier du café.

Dans la Guajira on voit se mettre en place une sorte de division du travail dans la vaste région comprise entre Santa Marta, Valledupar et Maracaibo. La péninsule apporte sa force de travail dans les haciendas de canne à sucre, les plantations d'Aruba, du sud de Maracaibo et de Curaçao mais aussi plus tard dans l'industrie pétrolière vénézuélienne (El Zulia près de Maracaibo), et d'autre part la contrebande continue à travers le territoire. Elle porte sur le bétail de la Guajira, l'importation d'alcools, d'armes et de produits manufacturés qui entrent en Colombie par la péninsule, par ses ports sont exportés des produits agricoles ou d'extraction, comme des bois divers et sans doute le café même. La contrebande était présente dans la péninsule depuis les débuts de la colonisation, c'est grâce à elle que les Wayuu ont pu se procurer des armes pour leur long combat¹⁰⁸. Ce qui change au XX^e s. dans ces activités illégales est l'intervention de nouveaux acteurs, extérieurs à la péninsule, le territoire de la Guajira devient « la terre des autres », les indiens voient la richesse traverser leurs vastes déserts mais sans pour autant bénéficier de ce trafic.

Le développement de la population reste limité par plusieurs facteurs : le terrain aride inondé pendant l'hivernage rend difficile la construction de voies de communication, le nomadisme traditionnel des indiens s'oppose à l'activité des trafiquants. L'absence de transformations dans la péninsule ne signifie pas pour autant la permanence absolue des coutumes guajiras, surtout si on considère que depuis le milieu du XIX^e siècle le territoire a été partagé entre *riohacheros* (aux coutumes diverses) et indigènes, sans oublier les trafiquants qui s'installent plutôt au Nord. L'impact des contacts désormais inévitables avec les trafiquants et les commerçants est important. D'un côté ils mettent en relation la péninsule avec le reste de la Colombie, et assurent la communication entre les groupes même de la Guajira, d'autre part ils produisent un effet d'acculturation chez les Wayuu en important de nouvelles manières de vivre.

¹⁰⁷ Nieto Arteta Luis Eduardo Luis Eduardo, *Economía y cultura en la historia de Colombia*, Bogotá, 1942.

¹⁰⁸ Vásquez Socorro, "Aproximación a la historia regional de la Guajira, Wayuu y Arijuna, 1890-1935", *Revista Universitas Humanística* Año XII, N° 19, janvier - juin 1983.

La zone correspondant au refuge traditionnel des Wayuu se réduit. Tout d'abord à cause de l'extension permanente des fermes d'élevage de Valledupar et de Sinamaica ; ensuite du fait la progression de l'agriculture et de l'élevage de Riohacha vers le sud ; enfin à cause du déplacement des commerçants vers quelques ports de la Haute Guajira favorables à leurs activités où débute le processus de métissage avec les groupes wayuu de la zone.

Le dernier quart du XX^e s. est une période très difficile pour les indiens. L'année 1976 voit le début des mafias colombiennes. De riches propriétaires des départements du Cesar et de la Guajira prêtent leurs terres pour la culture de la marihuana. Des pistes d'avion clandestines sont tracées pour permettre aux pilotes de charger l'herbe à destination des Etats-Unis. Les transactions se font à Santa Marta et à Barranquilla. L'embarquement se fait à l'intérieur de la Guajira. La contrebande passe aussi par les ports où des yachts ou autres bateaux attendent les camions chargés de marihuana. Le trafic de *marimba*¹⁰⁹ commence à être connu. En mars 1977, ce sont les premiers règlements de comptes entre mafias pour le contrôle de son commerce dans la Guajira : Tomarrazon, Mingueo, San Juan del Cesar, San Pedro de la Sierra, et les rues mêmes de Riohacha, sont le théâtre de sanglants massacres¹¹⁰.

Le narcotrafic se développe aussi dans la région d'Uraba, profitant de l'absence de l'Etat et en raison de l'intérêt stratégique de son accès à la mer. Ortiz Sarmiento¹¹¹ parle de nouvelles colonisations et de nouveaux immigrants et les décrit ainsi : « Uraba, fut depuis les temps les plus reculés de la Colonie, une zone de contrebande prospère, grâce à sa mer et aux rivières (en particulier l'Atrato) qui ont permis de transporter la contrebande des Caraïbes jusque dans l'intérieur du territoire en passant par les zones forestières dépourvues de contrôle. Pour le marché illégal des substances psychotropes la Colombie dispose de nombreux « avantages comparés » : absence de protection de l'Etat sur de vastes zones, tradition du commerce illégal et de la corruption des fonctionnaires, permissivité sociale, mentalité du syndrome de rareté des devises ».

Le narcotrafic attire toute une population avide de richesse. On voit réapparaître des valeurs, des croyances et des passions qui

¹⁰⁹ Autre nom pour la marihuana.

¹¹⁰ Cervantes Angulo José, *La noche de las luciérnagas*, Bogotá, Plaza y Janes, Edit. Colombia, 1980, pp. 57-59.

¹¹¹ Ortiz Sarmiento Carlos Miguel, *Tras las Huellas de los inmigrantes, 1955-1990*, Urabá ICFES, 1999, pp. 30-31.

rappellent les siècles passés. On parle à nouveau de cette qualité humaine que devaient posséder les colonisateurs la *verraquera*, synonyme d'intelligence, d'audace, de force, d'habileté pour obtenir de l'argent et qui continue d'être une valeur reconnue, mise en jeu à tout moment¹¹².

Une autre atteinte au mode de vie traditionnel de la péninsule a été l'ouverture en 1970 de la mine de charbon à ciel ouvert du Cerrejon, c'est aujourd'hui la plus importante du monde. Son exploitation a fait fi de l'existence des indigènes wayuu en tant que possesseurs des terres sur lesquelles se réalisent les travaux d'extraction.

Par ailleurs, comme le montre encore Palacio Coronado, « au cours des dernières décennies la Colombie et le Venezuela se sont subitement aperçus de l'existence de la Péninsule lorsqu'ils ont cherché à délimiter leurs zones marines et sous-marines, tâche complexe, discutée, et pas encore résolue ». L'attention suscitée par ce problème a fait prendre conscience aux deux gouvernements de la véritable importance géopolitique de cette zone, surtout après la confirmation de sa richesse en gisements de charbon et de gaz, parmi d'autres ressources¹¹³.

Les origines historiques communes, ainsi que la parenté linguistique et religieuse rendent possibles les contacts de toutes sortes entre le Venezuela et la Colombie. Dans les années 1950 le gouvernement vénézuélien met en oeuvre sa politique "des portes ouvertes", provoquant une immigration massive, tant d'origine européenne que colombienne. Il faut ajouter à cela la volonté des indiens de quitter la partie colombienne pour fuir la violence. Vers les années 1970, le boom pétrolier et ses répercussions économiques au Venezuela ont stimulé la mobilité de nombreux Colombiens. Ce phénomène se réduit en 1983, lors de la crise vénézuélienne. En tout cas, franchir la frontière officielle au cours d'un déplacement reste perçu par les indiens - encore aujourd'hui bien qu'à moindre échelle - comme un simple déplacement dans un même espace territorial wayuu, non vécu comme étant le Venezuela ou la Colombie.

Sur le plan politique (si l'on peut dire), la Guajira a connu au cours de ces dernières décennies la terreur des « paramilitaires ». Leurs exactions répétées ont entraîné de nombreux déplacements de

¹¹² Ibid., pp. 57-58.

¹¹³ P. Coronado, op. cit., p. 16.

population, devant l'insécurité régnant dans la Haute Guajira de nombreux groupes de populations ont fui vers les villes. Récemment malgré les accords de désarmement et de pardon passés entre les « *contras* » et le gouvernement Uribe, des groupes dissidents continuent de terroriser les Wayuu par leurs assassinats, ainsi : en avril 2004 à Bahia Portete, en Juillet 2005 (assassinat d'un témoin à charge) et en avril 2006 à Poropo, attribué par la police à une faction dissidente des paramilitaires.

La résistance indienne

Malgré (ou en raison de) ces atteintes de divers ordres au mode de vie traditionnel et aux territoires des indiens, le XX^e s. a connu en Colombie et au niveau international les débuts d'une résistance politique et institutionnelle¹¹⁴ non sans résultat.

Déjà dans les années 1910, un indien Paez du Cauca, Manuel Quintin Lame, commença la lutte contre l'expropriation des derniers *resguardos* et contre les formes les plus oppressives du travail indien qui perduraient dans les *haciendas*. Il fut aussi l'un des premiers à concevoir une identité indigène commune à toutes les ethnies et surtout il avança l'idée révolutionnaire que le pays appartenait avant tout aux indigènes « précolombiens »¹¹⁵. D'autres grandes figures suivirent dans les années 1920-1930.

Ces luttes relayées par un mouvement « indigéniste » international, à partir des années 1960, sont à l'origine de la Constitution colombienne de 1991 qui pour la première fois garantit aux indiens une dignité égale de leur culture au même titre que la culture occidentale et leur donne les moyens juridiques de défendre leurs biens matériels et immatériels.

A l'heure actuelle on peut dire que le bilan de la situation des Wayuu doit rester nuancé, malgré les nombreuses atteintes à leur mode de vie, on observe une résistance étonnante de leurs coutumes. Suite au développement du travail salarié et à l'insécurité la société wayuu s'est en partie urbanisée, dans cette mesure même leurs valeurs ont été au contact d'autres valeurs et se sont fragilisées, ceci est d'autant plus vrai lorsqu'ils se sont installés au voisinage d'une grande

¹¹⁴La protection constitutionnelle et judiciaire des nouveaux droits indiens sera longuement examinée dans le dernier chapitre de ce travail.

¹¹⁵ Sur cette lutte cf. J.P. Minaudier, op. cit., p. 215.

ville comme Maracaibo, où les traditions de la famille élargie (matrilinéaire) et du contrôle social entre matrilignages ne peut perdurer. D'un autre côté, ceux qui s'installent en ville ne perdent pas le contact avec la Haute Guajira et y reviennent souvent, voire cherchent à y revenir durablement, ce qui limite les effets délétères dus à cet exode. Plus généralement, depuis leurs contacts forcés avec les occidentaux, les *guajiros* ont montré depuis cinq siècles une capacité d'adaptation étonnante, sans abandonner leur culture. On peut donc espérer qu'ils sauront en garder vivants un certain nombre d'éléments, d'autant plus que désormais ils peuvent s'appuyer sur les conquêtes du mouvement indigéniste et sur la reconnaissance de leurs droits par la Constitution de 1991.

Pour conclure sur ce point laissons la parole à Michel Perrin, un des meilleurs connaisseurs de la Guajira : « L'influence de la société extérieure est forte, même si la culture traditionnelle reste dominante. Les Guajiros sont devenus des indiens à camions. Chaque famille a en quelque sorte un centre dans la péninsule et une antenne en ville. Ceux qui ont abandonné le pastoralisme vont fréquemment à Maracaibo pour faire de la contrebande, trouver des emplois temporaires ou rendre visite à leur famille. Près d'un quart des Guajiros y vit actuellement, ou bien dans des localités de cette région pétrolière. D'autres enfin, surtout les hommes, partagent leur temps entre la péninsule et les haciendas, où ils travaillent comme ouvriers agricoles saisonniers. Il s'agit donc d'une société où coexistent plusieurs manières de vivre »¹¹⁶.

Après avoir envisagé la Guajira dans son évolution, nous allons nous tourner désormais vers les structures sociales et idéologiques du peuple wayuu.

Chapitre 2 : La structure sociale et le symbolisme wayuu

En premier lieu, nous allons décrire dans ce chapitre les structures *sociales* des Wayuu, pour des raisons que nous verrons, il s'agira pour l'essentiel d'exposer leur structures *familiales*. En effet c'est à travers celles-ci que s'organise toute leur société. Dans un

¹¹⁶ Perrin Michel, *Les praticiens du rêve: un exemple de chamanisme*, Paris, presses universitaires de France, 1992, p. 14.

deuxième temps nous étudierons le cycle de vie tel qu'il est ritualisé à travers la naissance, le mariage et les enterrements. A cette occasion nous aborderons aussi les statuts respectifs des hommes et des femmes. Enfin nous présenterons certains traits saillants de l'univers symbolique des Wayuu.

2.1. Les structures familiales

Les Wayuu sont associés et vivent traditionnellement en groupes familiaux plus ou moins étendus : Clans, lignages maximaux, minimaux et familles nucléaires¹¹⁷. Ces formations sont liées selon la logique matrilineaire, pour autant elles font une place à la parenté en ligne patrilineaire.

La parenté « efficace » du point de vue de l'entraide quotidienne, du poids social ou de la reconnaissance inter groupale a pour cadre les familles nucléaires et les lignages. Bien que les mythes fondateurs lui accordent la première place, le niveau clanique garde surtout une fonction d'identification.

Nous ferons précéder l'examen des quatre niveaux emboîtés des structures familiales par une présentation succincte de leur terminologie de parenté et de la portée de leur principe matrilineaire d'uni-filiation.

A/ Parenté, alliance filiation

Les termes de parenté utilisés par les Wayuu comportent une trentaine d'appellations, ils appartiennent à la logique iroquoise dans sa variante Crow. Les termes du type iroquois sont classificatoires et très généralement identifient les germains et les cousins parallèles, ces deux groupes étant par contre différenciés nettement des cousins croisés. La variante Crow est dite oblique en ce sens qu'elle fait sauter une génération en plus ou en moins aux cousins croisés selon qu'ils sont patrilatéraux ou matrilatéraux. Le système Crow se définit, selon

¹¹⁷ Dans les pages qui suivent nous présenterons ces quatre niveaux sociaux, en adaptant à notre chapitre les travaux de base d'un certain nombre de chercheurs. Ce sujet a été beaucoup travaillé et sauf exceptions, signalées spécialement dans les notes, nous tirerons partie des ouvrages classiques suivants : Jean-Guy Goulet, *El Universo Social y Religioso Guajiro*, Maracaibo, Universidad Andres Bello, 1981 ; Virginia Gutierrez de Pineda, « Organización social de la Guajira », *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, vol. 3, n°2, Bogota, 1948 ; M. Perrin, « La raison du plus fort est souvent la meilleure » in *La Vengeance* T. II, R. Verdier (éd), Cujas, Paris, 1980, p. 163-191 ; François-René Picon, *Pasteurs du nouveau monde*, MSH Paris, 1983 ; Lawrence Craig Watson, « Guajiro Social Structure : a Reexamination », in *Anthropologica*, n° 20, junio, Caracas, Instituto Caribe de Antropología, 1967, p. 3-36 ; Johannes Wilbert, « Kinship and Social organisation of Yekuana and Guajiro », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, Albuquerque, University of New Mexico, 1958.

Murdock, par le fait que « les enfants de la sœur du père sont désignés par le même terme que l'oncle ou la tante paternelle, tandis que les enfants du frère de la mère sont rangés dans la même catégorie que les neveux et les nièces fraternels d'Ego »¹¹⁸. La terminologie wayuu appartient bien à cette logique puisque : le fils et la fille de la sœur de la mère, le fils et la fille du frère du père et le frère et la sœur sont désignés par le même terme (*awala* et *ashunu*) ; le fils et la fille de la sœur du père sont classés comme père et mère (comme l'oncle et la tante paternels), ils gagnent donc une génération et le fils et la fille du frère de la mère sont appelés enfants (*achon*), ils perdent donc une génération. Ce qu'on appelle en général « système Crow » recouvre en fait de nombreuses variations par rapport au modèle abstrait, on trouvera chez Picon une étude des particularités qui de ce point de vue singularisent les Wayuu¹¹⁹.

La logique fondamentale de la parenté wayuu est de type matrilineaire, c'est la parenté qui lie aux *apūshi* : les parents qui tiennent la première place pour chaque individu. C'est cette parenté qui structure les groupes wayuu en quatre strates. Néanmoins les wayuu donnent aussi une place non négligeable à l'autre ligne ou plutôt à ce qu'ils appellent les *oupayu*, le groupe formé par le père et ses parents maternels proches. Le rôle de cette parenté apparaît clairement dans le règlement des conflits, le mariage et lors des enterrements¹²⁰. Plus généralement ce problème recoupe le dilemme des pères en régime matrilineaire. Bien qu'ils doivent servir de figure de référence à leurs neveux utérins et s'occuper de leur inscription sociale future, ils veulent garder un rapport privilégié avec leurs « propres » enfants¹²¹.

Dans un ouvrage très important où se trouve une version longue du mythe d'origine des Wayuu (que nous reprendrons infra à propos des clans), un guajiro, Ramon Paz expose comment le mythe présente la famille « authentique » Elle comprend cinq membres : la grand-mère maternelle, la mère, l'oncle maternel, le fils et le petit fils¹²². Pour commenter cette formule nous suivrons la belle analyse qu'en a donnée Picon¹²³.

¹¹⁸ G. P. Murdock, *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972.

¹¹⁹ F.R. Picon, *op. cit.*, p. 107-114.

¹²⁰ J.G. Goulet, « El parentesco de los apūshi y de los Oupayu » in Montalban, n°6, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, p. 775-796.

¹²¹ Ce problème a été abondamment traité dans les études sur les systèmes de parenté dits « unilinéaires » qui font en réalité une place significative à l'autre ligne, cf. D.M. Schneider et K. Gough (eds.), *Matrilineal Kinship*, Berkeley et Los Angeles, UCP. 1974.

¹²² R. Paz, *Mitos, Leyendas y Cuentos guajiros*, Caracas, Instituto Agrario Nacional, 1972.

¹²³ F.R. Picon, *op. cit.*, p. 115-117.

“Les trois premières personnes sont effectivement au centre du système de parenté guajiro : un Ego masculin recevra de la première à travers la seconde son appartenance au clan et au lignage avec les droits et les obligations qui l’accompagnent, et de la troisième, il recevra les biens matériels (bétail) et la position sociale. Puis il deviendra oncle maternel à son tour et agira en tant que tel envers ses neveux et nièces utérins, ses *asipi*, terme qui regroupe les enfants de la sœur, ceux de la fille de la sœur et de la fille de la sœur de la mère. Ces trois personnes appartiennent au même matrilignage...les deux dernières ne peuvent appartenir au même matrilignage qu’un Ego masculin...ils feront partie d’autres groupes (celui de sa femme et de la femme de son fils)...le quatrième marque la ligne de scission et l’ambigüité du rapport du père envers son fils et envers celui de sa sœur, avec le cinquième on sort complètement du matrilignage».

Cette analyse fait inmanquablement penser à l’« atome de parenté » de Lévi-Strauss. Celui-ci à la recherche de l’élément le plus abstrait valable pour toute parenté le définissait comme composé du couple parental, de l’enfant et de l’oncle maternel : « ce que je proposais d’appeler atome de parenté, c’est-à-dire le système quadrangulaire de relations entre frère et sœur, mari et femme, père et fils, oncle maternel et neveu était donc, dans ma pensée, la structure la plus simple qu’il soit donné de concevoir et parfois même d’observer »¹²⁴. Il est remarquable que la pensée mythique souvent sous-estimée du fait de son manque de goût pour l’abstraction soit capable de s’approcher avec sa notion de famille « authentique » de la notion la plus savante du noyau de la parenté élémentaire. Si l’on enlève de la formulation wayuu la grand-mère et le petit fils qui sont redondants, on se retrouve avec trois termes mais en fait le quatrième (le père) est présupposé à travers l’existence du fils ainsi sont rassemblées les trois relations constitutives de la parenté : la consanguinité (l’épouse et son frère), l’alliance (l’épouse et son mari) et la filiation (l’épouse et le fils).

B/ La famille nucléaire

La famille nucléaire se compose de la mère/épouse, du père/mari et de leurs enfants non mariés. C’est une unité qui produit, consomme et partage quotidiennement les ressources de base : nourriture, vêtement, habitation. Elle assure aussi l’éducation des enfants durant

¹²⁴ Claude Lévi-Strauss, « Réflexions sur l’atome de parenté » in *Anthropologie Structurale II*. Plon, Paris, 1996, P. 103-139.

les premières années. Le plus souvent cette unité fait partie d'un ensemble de maisons proches habitées par les membres de la famille de la mère/épouse : sa mère et ses sœurs vivent à quelques minutes de marche et ses frères sont généralement dans les environs immédiats ; si ce n'est pas le cas, ils viendront souvent séjourner chez leurs mère et sœurs. Au sein de cette famille nucléaire, l'homme prend soin des animaux, y compris d'une partie de ceux de sa femme, et initie son fils à tout ce qui a trait à cette activité. Il s'occupe également de la préparation des terrains réservés à l'agriculture, mais c'est là une occupation peu fréquente. La femme s'occupe de la cuisine, de l'approvisionnement en eau ; c'est elle aussi qui, le plus souvent, va acheter ce que ne produit pas l'économie guajira dans des comptoirs ou sur les marchés « blancs ».

En raison de la polygamie, cette famille nucléaire peut fonctionner sans le père/mari. En effet, quand un homme a plusieurs épouses il partage son temps entre elles et lors de son absence la mère/épouse tient son rôle au sein de cette unité.

C/ Le matrilineage minimal

Les familles nucléaires sont toujours regroupées en un ensemble d'habitations où vivent des sœurs mariées, avec leurs maris (de façon permanente ou temporaire) et leurs enfants, dans le voisinage de la maison de leur mère : elles habitent dans des maisons séparées mais proches les unes des autres. Il s'agit donc d'une résidence matrilocale et non néolocale dans la mesure où les sœurs installent leur nouvelle résidence autour de celle de leur mère. Au-delà de la mère ces familles sont en général liées par des liens matrilineaires à un ancêtre commun mort ou vivant situé à une profondeur généalogique de deux ou trois générations par rapport à un jeune adulte. Ce principe rencontre toutefois une exception : lorsque la famille du mari est sensiblement plus riche que celle de l'épouse le couple peut s'installer auprès de la famille du mari.

En plus des critères de parenté, cette famille étendue se regroupe par rapport à une figure masculine dominante : l'*alaïla*. Ce terme a trois sens : l'oncle maternel, « vieux » et par extension chef. L'*alaïla* cumule en général les trois qualités. C'est l'oncle « sage » du groupe, le gardien de la coutume interne et externe. C'est lui qui unifie le groupe vis-à-vis de l'extérieur. Si le groupe est en dette, du fait d'un méfait causé à l'extérieur, c'est lui qui rassemblera la somme compensatoire

qui est due au nom de la solidarité pénale passive. Il intervient aussi pour rassembler les sommes ou les biens nécessaires à l'organisation des funérailles et au paiement d'un prix de la fiancée.

On discute pour savoir si ce groupe est exogame ou non. La souplesse de la coutume wayuu permet à certains de ces matrilineages le mariage endogame.

Ce matrilineage est la première unité sociale pertinente. Quand un Guajiro se trouve pris dans un conflit, c'est à ce niveau qu'il tentera en premier de le résoudre. Dans cette configuration, le rôle du frère de la mère confirme les thèses de Lévi-Strauss. L'oncle maternel a une attitude autoritaire et ses neveux lui doivent obéissance. C'est de lui qu'ils recevront l'éducation et la socialisation stricte mais aussi les biens et la position sociale. Le père en revanche est moins sévère et plus permissif, il s'intéresse à ses enfants à qui il fait des dons dès le plus jeune âge mais à sa mort le « code » matrilineaire accordera ses biens (ses troupeaux en particulier) à ses neveux utérins et resteront donc dans son groupe¹²⁵.

Conformément à la logique matrilineaire, dans la même génération, la relation la plus forte est celle entre les frères et sœurs. Au niveau de la première génération ascendante par rapport à Ego, deux personnages du matrilineage sont importants : la mère et le frère (ou les frères) de la mère. La première donne à ego son identité de groupe et peut remplacer le père quand il s'absente. Par l'oncle maternel Ego reçoit éducation et biens. Si Ego ne se conduit pas avec le respect et l'obéissance que l'oncle attend de lui, il risque d'être déshérité, c'est-à-dire de voir son oncle transmettre l'essentiel de ses biens et en particulier sa position sociale à un autre neveu ou à un d'autre proche parent dans le groupe matrilineaire. Cette menace est très sérieuse et elle assure en général la force de la coutume wayuu.

D/ Le matrilineage maximal ou étendu

Le matrilineage étendu se situe au-dessus du groupe précédent, il constitue très certainement l'unité la plus significative de la société guajira. Ce type de matrilineage regroupe deux ou trois lignages minimaux et souvent beaucoup plus sous l'autorité d'un des *alaüla*. Cet homme sera le représentant et le porte-parole de ce matrilineage

¹²⁵ Claude Lévi-Strauss, « Réflexions sur l'atome de parenté » in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

maximal qui a une fonction économique, juridique, mais aussi militaire. Il comprend toujours des individus reliés en ligne maternelle et sa profondeur généalogique peut atteindre quatre ou cinq générations jusqu'à une aïeule commune que tous les parents ne connaissent pas nécessairement. Pour Watson dans un tel matrilineage « on peut trouver de 150 à 500 personnes avec une moyenne d'environ 250 »¹²⁶.

La fonction de ces grands *alaïla* est théoriquement transmise héréditairement : l'un des fils de sa sœur la plus âgée devrait en hériter. Mais la compétition est vive entre les lignages constitutifs, surtout si ceux-ci sont inégaux en richesse. Le plus riche prétendra à la fonction. A sa fonction de défenseur du matrilineage ce personnage ajoute souvent celle de *pütchipu*, celle de médiateur. Ce titre est donné à la personne choisie par des lignages étrangers pour les aider à résoudre pacifiquement leurs problèmes (cf. infra deuxième partie). Les avantages économiques et honorifiques de la fonction permettent à un homme d'être facilement polygame et du même coup d'élargir son pouvoir par des alliances avec d'autres familles.

L'unité sociale qu'il contrôle correspond à une *parcialidad* (faction), c'est-à-dire des gens qui peuvent être mobilisés rapidement pour une occasion donnée. Cela est évident dans les documents des siècles passés : les Espagnols manifestaient leur étonnement devant le rassemblement rapide des Guajiros de la même *parcialidad*, fait qu'ils ne pouvaient s'expliquer que par la proximité géographique.

Ce groupe exerce des droits sur les ressources naturelles ou aménagées. L'entretien et l'aménagement de ces ressources est à la charge de plusieurs matrilineages restreints mais leur droit d'usage vient de leur appartenance au même matrilineage étendu.

C'est la structure familiale la plus étendue au sein de laquelle s'exprime la responsabilité collective et l'entraide : si la réunion des biens nécessaires au paiement de compensations pour un « délit » commis par un individu peut s'effectuer à un niveau plus bas, elle ne se fera jamais dans une unité plus large que celle que constitue le matrilineage étendu. Cette réunion de biens ne se fera pas au niveau du clan (à moins qu'il ne s'agisse de clans numériquement réduits et limités à une seule région).

¹²⁶ L. Watson, « Guajiro Social Structure: a Reexamination », *Anthropologica*, n° 20, Caracas, 1967.

Aujourd'hui les chefs reconnus sont souvent des Guajiros bilingues dont le statut vient surtout du fait qu'ils se situent entre deux sociétés. Ils en sont les interlocuteurs de la société dominante, les interprètes et les défenseurs des intérêts des indiens. Autrefois pour être un *alaula* important il fallait être un homme d'âge et posséder un bétail très important. Aujourd'hui l'âge est moins important et une richesse moyenne peut aider à condition de s'accompagner de compétences reconnues par le pouvoir national moderne. Une belle étude de vie a montré que l'on peut acquérir un statut important en acquérant un diplôme de l'enseignement, qui ouvre à des fonctions administratives qui peuvent profiter à certains guajiros, néanmoins les *alaüla* traditionnels tout en manifestant un certain respect pour ces nouveaux venus ne les confondent pas avec eux¹²⁷.

E/ Le Clan

Les matrilignages se répartissent en une trentaine de clans matrilineaires, non localisés - appelés *eiruku*, terme qui désigne aussi la chair, la viande - à chacun desquels est associé un nom propre et un « animal totémique ».

Tous les gens d'un même *eiruku* sont des parents matrilineaires, mais les indiens distinguent très nettement entre cette parenté de référence et les parents matrilineaires au sens fort qu'ils appellent *apüshi* et se trouvent dans les lignages vus précédemment.

Le clan wayuu est une catégorie non coordonnée de personnes qui partagent un nom et un ancêtre mythique mais qui n'agissent jamais conjointement, ni dans les affaires de mariage ni dans les affaires de réparation ou de prix du sang. Ce lien de « chair » reste important à l'occasion du « second enterrement » (voir infra), mais non pour l'accès aux ressources ou la pratique économique, non plus que pour les mécanismes de résolution des conflits.

Benson Saler¹²⁸ considère ces clans comme agames, dispersés et non coopératifs. Ils sont agames car leurs membres peuvent se marier librement avec des membres de leur propre clan tout aussi bien qu'avec des personnes d'autres clans. On les qualifie de dispersés parce qu'actuellement ils ne sont pas associés à une aire spécifique de la Guajira, on peut les rencontrer sur toute l'étendue du territoire. Ils ne

¹²⁷ Antonio Santa Cruz, "Acquiring Status in Guajira Society", in *Anthropological Quarterly*, p. 115-127.

¹²⁸ B. Saler, « Los Wayuu » in *Aborígenes de Venezuela*, Caracas: Monte Avila Editores, 1988, p. 25-145.

sont pas « corporatifs » parce que entre les individus appartenant au même clan, n'existent pas de liens de réciprocité ou de solidarité économique, politique ou sociale pour mener à bien les diverses obligations tribales d'usage dans cette société. Cependant, la mythologie associe les membres de ces clans à des animaux éponymes ou à des motifs claniques que les groupes de familles utilisent comme emblèmes pour s'identifier comme personnes distinctes des membres des autres clans wayuu dont l'origine est associée à d'autres animaux ou marques claniques. La tradition orale rapporte la division en clan à l'oiseau *Utta*, *palabrero* primitif, agissant sur les instructions du héros culturel *Maleiwa*.

Le guajiro Ramon Paz du clan Ipuana a rapporté une version longue du mythe¹²⁹, François-René Picon en résume ainsi l'essentiel :

« C'est l'époque où le demiurge, *Maleiwa*, a fini de créer la seconde humanité après avoir puni la première qui avait fait mauvais usage de tout ce qu'il avait créé à son intention. Afin que cette seconde humanité soit plus parfaite et le monde plus ordonné, il décide de la répartir entre plusieurs groupes ou tribus ; mais il hésite à faire cela tout seul. Il ne sait quel animal appeler pour le conseiller ; il se décide finalement et envoie ses serviteurs chercher le singe, personnage âgé et respecté. Ce dernier accepte de se déplacer malgré son grand âge et arrive chez *Maleiwa* qui le met au courant de son projet. Il lui présente en même temps d'innombrables cadeaux, tous plus beaux les uns que les autres mais le singe ne pourra les emporter qu'une fois sa tâche accomplie. Ce dernier hésite devant ce que *Maleiwa* attend de lui mais son avidité l'emporte et il accepte ; il met dans son sac tous les présents avant d'avoir commencé son travail et *Maleiwa* le laisse faire. Il demande ensuite que l'humanité défile devant lui afin de pouvoir donner un nom aux hommes..., puis il commence à leur attribuer des noms de groupes, noms méprisants, ridicules, obscènes ou scatologiques ; *Maleiwa* furieux, l'arrête, lui arrache les présents et le condamne à mener une vie vagabonde dans les arbres et à être l'objet de la moquerie des hommes.

Après cette répartition et cette création manquée de l'ordre social, au cours de laquelle le projet et l'humanité sont tournés en dérision, *Maleiwa* envoie chercher un oiseau (*Utta*). Ce dernier accepte après avoir hésité, arguant de son grand âge, de son ignorance et de son peu d'expérience ; il ne prend qu'un modeste collier parmi tous les cadeaux et se met à la tâche.

Il forme des couples d'hommes et de femmes et leur assigne un animal comme symbole du groupe à venir, animal qu'ils appelleront « grand-père » et qu'il leur sera interdit de tuer gratuitement, car, ce faisant, ils ne feraient que tuer le père de la progéniture de leur groupe. Puis il commence à énoncer les noms des groupes avec l'animal ou les animaux qui leur correspondent ainsi que leurs caractéristiques au fur et à mesure que les couples défilent devant lui : il prend la femme du couple et dit que d'elle naîtra le groupe. Il commence par :

Les *epiyu*, ceux qui sont nés de sa propre maison, avec comme animal éponyme, une sorte de vautour ; puis les *epinayu*, ceux qui frappent le sol avec force quand ils marchent, avec l'abeille et le cerf ; puis les *pushaina*, ceux au sang bouillant, avec la fourmi et deux sortes de sangliers ; les *sholiyu*, ceux qui lavent dans la *shoina* « calebasse », avec un oiseau rapace (aigle) ; les *Ipuana*, ceux qui habitent sur les pierres, avec un oiseau rapace (faucon)...etc.

¹²⁹ R. Paz, *Mitos, Leyendas y Cuentos guajiros*, Caracas, Instituto Agrario Nacional, 1972.

Après, Utta, épuisé, s'arrête pour s'étendre et se reposer dans un hamac, préoccupé par tous ceux à qui il n'avait pas attribué de nom. *Maleiwa*, quant à lui, enferme dans une grotte ceux des hommes qui avaient été nommés, les endort d'un profond sommeil et laisse les autres au dehors. Après s'être reposé, *Utta* décide que ces derniers seront soumis à ceux qui ont reçu un nom, mais qu'ils seront aussi protégés par eux. Puis *Maleiwa* réveille les hommes et *Utta* établit les relations d'alliance entre les groupes, bien qu'aucun ne soit vraiment soumis à un autre ».

Le mythe laisse entendre qu'autrefois les clans ont été les grandes unités de regroupement des Wayuu, mais sur le terrain ce n'est plus le cas depuis longtemps. Peut-être que dans un passé antérieur au 18^es., des clans étaient-ils territorialement associés à des zones déterminées de la péninsule et qu'en certaines circonstances leurs membres ont pu agir de façon conjointe. Les sources espagnoles les plus lointaines parlent plutôt d'unités sociales beaucoup plus restreintes, définies par le nom d'un chef et d'un territoire étroit. Elles mentionnent des noms de clan, quand les affaires en cause sortent du cadre strictement local. Mais lorsque les mêmes sources rapportent les paroles de certains indiens bilingues ceux-ci se contentent de nommer de petits groupes locaux avec leurs chefs et délaissent les nominations claniques. S'il reste difficile de savoir si les clans ont pu être « fonctionnels », il n'en reste pas moins que même aujourd'hui dans certains processus d'interaction sociale importants – résolution des querelles, migrations d'été et funérailles – les personnes de groupes locaux différents font souvent allusion à ce type de parenté, établie sur un fond mythique pour justifier le besoin d'entretenir des relations harmonieuses avec des individus qui n'ont qu'un rapport de nom clanique avec eux. On remarque enfin qu'il n'existe pas de chef de l'*eiruku*, ni d'autorité quelconque à ce niveau. Cependant il peut arriver que les matrilignages s'allient sporadiquement pour cause de guerre.

Le mythe wayuu de mise en ordre du monde social suggère quelques remarques anthropologiques :

(1) Dans de nombreux mythes, on voit comme ici le démiurge se reposer sur des auxiliaires plus ou moins fidèles pour la réalisation de son plan et ceux-ci prendre, à sa place, des décisions très importantes pour la mise en ordre de l'humanité et très souvent des personnages facétieux ou inconstants interviennent dans ce processus. Ce procédé permet à la pensée mythique de défendre deux idées (contradictoires) à la fois : le démiurge est bien à l'origine de l'ordre, mais cet ordre n'est pas vraiment le sien. Une part notable de contingence est chargée de justifier le désordre du monde et d'exonérer le démiurge de ce qui pourrait être interprété comme faiblesse ou volonté mauvaise de sa

part¹³⁰. Ici on voit la précarité du monde renvoyée à la mauvaise volonté d'un singe, puis aux faibles compétences de l'oiseau *Utta*. Celui-ci s'endort même au cours de sa tâche, ce qui va justifier la hiérarchie qui existe entre les clans. Tout à fait dans le même sens on possède de nombreux mythes africains d'origine de la mort qui permettent de dire que dieu ne l'a pas vraiment voulue bien qu'il soit à son origine. Ces récits montrent un démiurge envoyant aux hommes la formule de l'immortalité par le truchement d'un animal inconstant et frivole qui oublie une partie de la formule en chemin et n'en délivre que ce qui permet aux hommes de survivre mais un temps limité seulement¹³¹.

(2) Une autre fonction du mythe se remarque ici : dénier le rôle des hommes dans la mise au point de leurs institutions sociales, pour les mettre hors de toutes contestation. C'est le divin ou bien un espace-temps hors des prises des hommes qui a décidé des structures fondamentales de la vie humaine : l'existence en groupes, leur nombre et leurs noms, leur inégalité relative. Le mythe poursuit en « fondant » encore le mariage inter-clanique, la résolution des conflits par la coutume, la matrilinearité, la parenté classificatoire, la distinction entre les wayuu et deux types d'étrangers : *alijuna* (pour l'essentiel les blancs et les noirs) et *kusina* (indiens proches mais « étrangers et inférieurs », ce qui « justifie » la lutte avec eux). C'est ainsi que le mythe nous dit encore :

« Quant à la descendance et à l'ascendance, les femmes primeront sur les hommes, car c'est le sang de la femme qui donne la vie. Ainsi, la descendance prendra le nom du groupe auquel appartient la mère. Puis *Utta* définit les catégories de parenté à l'intérieur du groupe, l'*eiruku*, c'est-à-dire le clan, la chair et dit : toute l'ascendance féminine par voie utérine appartenant à votre *eiruku* seront des mères, quel que soit le groupe auquel appartient la mère ; toute l'ascendance masculine par voie maternelle appartenant à votre groupe seront des oncles (maternels) et s'ils sont âgés, ils seront des grand-pères ; toutes les femmes d'ascendance féminine par voie paternelle n'appartenant pas à votre groupe seront aussi des mères, quel que soit le groupe auquel appartient le père ; enfin, toute l'ascendance masculine par voie paternelle n'appartenant pas à votre groupe sera aussi des pères, quel que soit le groupe auquel appartient le père.

Enfin *Utta* termine cette mise en ordre de l'humanité (réduite aux wayuu) en précisant qu'elle ne forme qu'une seule et même entité, unie par les mêmes coutumes, et la même langue ; qu'elle appellera *alijuna*¹³² les autres, étrangers ou intrus qui ne sont pas de sa race ; que seront appelés *kusina* tous ceux qui sont étrangers et inférieurs à cette humanité appelée

¹³⁰ C'est la leçon de Claude Lévi-Strauss, dès ses premiers travaux il attribue au mythe la fonction de s'employer à résoudre, ou du moins à suspendre des contradictions inhérentes à la condition de l'homme (ici le désir de penser le divin comme favorable aux hommes et tout puissant et d'un autre côté la réalité de la vie qui s'avère mortelle et somme toute assez décousue), cf. « La structure des mythes » (1954) in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 227-255.

¹³¹ Dominique Zahan, « Essai sur les mythes d'origine de la mort » in *L'Homme*, oct-déc 1969, Paris, p. 41-51.

¹³² D'après le Dictionnaire Guajiro-espagnol de Hildebrandt, M., Caracas, 1963, *alijuna* est (1) la personne non guajiro, (2) la personne qui vit à la manière occidentale.

Wayuu. Pour récompenser *Utta*, *Maleiwa* lui donne le don de clairvoyance et la bonne humeur, pour qu'il soit éternellement heureux¹³³ ».

La famille nucléaire, les lignages et le clan sont les structures sociales qui encadrent la vie de l'individu, nous allons maintenant nous intéresser de plus près à la manière dont se déroule une vie individuelle. Nous verrons que ses événements majeurs : naissance, mariage et mort sont comme il fallait s'y attendre modelés, très étroitement, par l'interprétation du monde qui prévaut chez les *Wayuu*.

2.2. Le Cycle de vie

Le développement biologique des êtres humains et les transformations physiques qu'il implique, ont été la règle pour que, à partir de la spécificité de chaque système de croyances, se structurent des étapes et des rôles correspondant aux individus, générant différentes notions sur la naissance, l'enfance, l'âge adulte, le mariage et la mort. Autant de moments fortement investis par les systèmes socioculturels et soulignés tout au long du déroulement de la vie.

Les cérémonies et les rites de passage sont les marqueurs par excellence des jalons du cycle vital dans de très nombreuses cultures. Dans la littérature ethnographique, nombre de ces cérémonies ont été interprétés comme des mécanismes de consolidation de la solidarité, comme des formes de socialisation dans lesquelles sont assumées les responsabilités des différents moments de la vie ou comme des liens avec les éléments de la tradition et de la mémoire collective. Ainsi encadrés dans des contextes rituels complexes, la naissance, le mariage et la mort représentent chez les *Wayuu* des moments où se définissent les rôles de chacun dans l'univers social et naturel. Les individus y apprennent les droits et les devoirs attachés à leur statut et à leur condition, avec les enterrements eux-mêmes les proches du mort se familiarisent avec le destin qui les attend et ils se mettent en demeure d'accomplir les gestes qui signifient la solidarité familiale.

133 F.-R. Picon, *Op cit.*, pp. 65-69.

A/ La naissance

1/ La conception

Chez les Wayuu, comme chez la plupart des peuples, il faut être au moins trois pour faire un enfant, aux deux parents charnels doit s'adjoindre l'action d'un être supérieur divin ou ancestral. Nous devons à M. Godelier d'avoir dégagé ce principe général¹³⁴. Dans le volumineux dossier qu'il a rassemblé à ce sujet nous voyons que : chez les Inuit le fœtus n'est toujours pas humain tant que Sila, le maître de l'univers, n'a pas introduit en lui une bulle d'air qui le relie au grand souffle cosmique et une âme qui le suivra toute sa vie, en tant que double ; pour les Baruya de Nouvelle Guinée, l'apport des parents reste insuffisant, il se double nécessairement de celui de Soleil qui façonne dans le ventre de la femme de nombreux organes à quoi doit s'ajouter la réception d'une âme-esprit, en provenance d'un ancêtre appartenant au patrilignage de l'enfant ; chez les Nzema (sud du Ghana) c'est même le principe tiers qui prend l'initiative : les morts qui désirent revivre sur terre se transforment en esprit-enfant et viennent se loger dans l'utérus d'une femme où ils vont se transformer en fœtus par l'effet des rapports sexuels entre le père et la mère etc.¹³⁵

Les Wayuu ont des conceptions similaires. Comme l'a bien décrit M. Perrin : chez eux, l'âme d'un enfant est une particule du dieu Rêve, déposée par le dieu Lune dans un petit être nouveau. Cette particule relie le petit Wayuu au monde de la vie sans passer par les ancêtres. Comme l'exprime une chamane : « C'est à cause de Rêve que sort l'enfant/Rêve a sa manière de faire avec lui/....L'enfant se forme avec le pénis/quand l'homme prend la femme. /Mais rêve vient aussi la nuit avec un peu d'âme...¹³⁶.

Si l'enfant se fait bien avec deux acteurs humains et un intervenant « autre » quels rôles respectifs reviennent à l'homme et à la femme dans sa constitution ?

Pour la tradition wayuu, l'enfant est de la « chair » de la mère, tel est le point fondamental, néanmoins le père est indispensable, son rôle essentiel est de doter l'enfant de « sang ».

¹³⁴ Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 252-303.

¹³⁶ Michel Perrin, *Les praticiens du rêve*, Quadrige PUF, Paris, 2001, p. 46.

Tous les interprètes s'accordent pour dire que la mère transmet à l'enfant sa « chair », c'est-à-dire pratiquement tout son être (sauf le « sang » et encore ce point est discuté comme on va le voir). Il ne s'agit pas d'une pure chair qui fait de l'enfant un être humain pur et simple, c'est une chair qui porte des marques lignagères et claniques et le relie à ses parents en ligne maternelle. C'est pour cela que, comme le dit un informateur de JG Goulet, lors d'une naissance la mère se réjouit : « Je suis avec un *apüshi* maintenant.....Je suis plusieurs...Mais le mari ne se réjouit pas, il dit seulement : « Je suis avec un enfant...je devais bien avoir un enfant », mais son enfant n'est pas son parent, son enfant n'est pas un parent de lignage, un *apüshi* »¹³⁷. Comme le remarque M. Perrin¹³⁸ cette primauté de l'apport maternel est en accord avec un des mythes fondateur wayuu qui fait du héros culturel Maleiwa, un fils sans père né des restes de sa mère. Celle-ci était enceinte sans qu'un homme l'eût approchée. Au cours d'une de ses divagations, la malheureuse, toujours pas délivrée, croise la route de Jaguar. Celui-ci symbolise dans la mythologie wayuu une époque pré-culturelle de violence. Il l'a tue et la mange avec voracité « puis il crache des résidus de nourriture, des bribes qui restaient entre ses dents. Aussitôt ils se mettent à remuer, Ils traînent à terre et pleurent... ». Emue par la scène et à l'insu de son fils la vieille mère de Jaguar ramasse les restes et les met en nourrice dans du coton en veillant sur eux. Maleiwa en naquit et après de nombreuses péripéties il chassa Jaguar pour toujours de Haute Guajira.

Quand au rôle du père, les commentateurs s'accordent pour dire qu'il transmet son « sang » à l'enfant. Ce « sang », comme chez de nombreux peuples, est conçu comme une métaphore du sperme paternel. Ce point acquis, certains auteurs (comme JG Goulet) pensent que l'apport de sang paternel est décisif, ils s'autorisent de certains propos d'informateurs qui réduisent l'utérus féminin à un simple « sac » et font du sperme le seul principe véritablement actif dans la conception, d'autres comme M. Perrin voient dans l'insistance sur le « sang » une réflexion peut-être empruntée aux occidentaux¹³⁹. Sans trancher dans ce débat nous dirons seulement que si l'importance de la matrilinearité chez les wayuu ne saurait être sous-estimée, une part plus ou moins symbolique est reconnue à l'empreinte paternelle. Ceci se marque à trois niveaux : la perception du « prix de la fiancée » pour

¹³⁷ Jean-Guy Goulet, Guajiro social organisation and religion, Yale Univesrsity, Ph.D. 1978, p. 640-641.

¹³⁸ M. Perrin, « La femme wayuu, fixité, intériorité et multiplicité », in *Une maison sans fille est une maison morte : la personne et le genre dans les sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Nicole-Claude Mathieu, MSH, Paris, 2007, p.103-123.

¹³⁹ M. Perin, sur ce débat, op. cit.

la première fille d'un couple peut être laissée au père, le père est indemnisé pour toutes les blessures superficielles reçues par son enfant au titre du sang versé (comme nous le verrons dans la deuxième partie, chapitre 1), lors des premières funérailles pour un enfant le père est l'organisateur (voir plus bas dans ce chapitre).

2/ Enfance et Adolescence

Chez les Wayuu, la naissance d'un enfant a lieu à la maison, avec l'assistance de la mère de la femme ou d'une proche parente. Tant que la survie du nouveau-né n'est pas certaine, les membres de sa famille suivent un régime strictement réduit au nécessaire.

Les petites filles grandissent à côté des femmes en participant à la cueillette des fruits, au transport de l'eau. A six ou sept ans on leur enseigne aux filles à moudre le sel, à récolter le coton et à s'occuper des petits animaux, tandis que dans leurs jeux elles reproduisent en argile, en bois ou autres matériaux leur lieu d'habitation¹⁴⁰. Les garçons apprennent les techniques de leur père surtout la garde des troupeaux. Aucune initiation ou rite de passage n'est prévu pour les garçons. On les encourage très tôt à voler de leurs propres ailes. Par contre les filles connaissent un rite de passage strict et assez long¹⁴¹.

Quand la jeune fille a ses premières règles, elle est soumise à un régime de réclusion au terme duquel elle est censée être devenue une femme prête pour le mariage. Au début de cette réclusion, la jeune fille est partiellement ou complètement rasée avant d'être installée dans un hamac accroché très haut sous le toit de la maison. Elle est soustraite aux regards par une toile tendue en dessous de son hamac. Au cours des jours suivants, elle est nourrie avec des aliments végétaux particuliers, appelés *jaguapi*, et suit un régime très strict. Durant cette période on la baigne fréquemment et on l'instruit sur les tâches féminines telles que tissage et filage ; on l'informe sur les processus traditionnels de contrôle des naissances, sur la grossesse et éventuellement sur certaines techniques érotiques. Aujourd'hui cette réclusion peut durer de quelques semaines à plusieurs mois, elle est d'autant plus longue que la famille est riche et considérée.

Celina Apushaina, indigène de la Haute Guajira, m'a raconté (Entretien : 2006) que lorsque sa sœur commença à être formée, on l'envoya se coucher trois tours dans un *chinchorro*

¹⁴⁰ Vásquez, Correa (1993), op. cit., p. 254.

¹⁴¹ J.M. Armstrong, et A. Métraux, "The Guajiro" in Handbook of South American Tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1948, p. 378-379.

(hamac typique des Wayuu) suspendu très haut; elle fut ensuite descendue, on lui coupa les cheveux. Elle ne pouvait manger mais seulement boire des liquides qui venaient du fond de la terre. Elle pouvait boire de la *chicha*, de la *mazamorra* sans sucre. On la tint enfermée une année. Elle ne pouvait manger de viande de bœuf parce qu'elle deviendrait vieille. Elle ne pouvait manger de viande de chèvre sous peine de devenir folle; elle devait manger de la viande de pigeon pour que les signes de la vieillesse ne se voient pas; elle ne pouvait rien manger de chaud; elle ne pouvait manger de manioc ni aucune racine sans quoi les veines lui apparaîtraient sur les mains. Au bout de trois mois, elle put manger de la viande de mouton, ce qui devait la rendre douce. L'apprentissage du tissage est très important pendant cette période de réclusion. On en fait dépendre le succès de son mariage. Une femme qui n'a pas de réussite matrimoniale ne peut lui enseigner mais il lui faut une femme respectée, sérieuse et responsable. Du mariage on attend toujours plusieurs enfants. A la fin de la grossesse la femme est accompagnée par sa mère ou par sa tante qui l'assistent lors de l'accouchement. Celui-ci a encore lieu prioritairement au domicile, assisté par des accoucheuses qui aident avec des massages à ce que le bébé se présente bien. Elles placent du sable fin sous la mère qui s'accroupit pour accoucher, ce qui, dit-on, lui évite de se déchirer ; le cordon ombilical sera coupé avec des ciseaux, s'il y en a, ou avec une pierre. Comme désinfectant, on utilise la "partie blanche" de l'excrément d'un lézard. La mère reste trois jours sans se baigner, couchée dans son *chinchorro*, dans et sous lequel on met du sable fin dans une sorte de sac pour absorber les écoulements ; cette enveloppe est changée chaque jour. Pendant le premier mois elle se nourrit de *mazamorra* de maïs claire et elle évitera de manger de la viande. Le bébé dormira dans le *chinchorro* avec sa mère jusqu'à l'âge de deux ans et elle lui donnera le sein chaque fois qu'il le demandera ; en fonction de la condition sociale de la mère, elle aura une servante pour l'aider dans les tâches des premières années. Le père, pendant ce temps, se chargera de pourvoir aux besoins de la mère et, le cas échéant, de ses autres épouses car la polygamie reste vivace.. Le nom de l'enfant sera celui de la mère, mais les exigences urbaines ou religieuses sont à l'origine d'une certaine généralisation de l'usage du nom du père, dans les registres légaux ou religieux, ou des exigences professionnelles pour le travail salarié, lesquelles ne reconnaissent que la première épouse si son union a été légalisée civilement ou religieusement. Cette pratique concerne le milieu urbain, en milieu wayuu traditionnel la légitimité d'une épouse repose sur le paiement (prix de la fiancée) dont elle a été l'objet et sur le prestige de son lignage.

B / Le mariage

Le passage à l'âge adulte est un moment clé de la vie des personnes. Etant donné la stricte division du travail selon les sexes, le fait de parvenir à ce point du cycle vital représente non seulement pour la communauté l'intégration d'un nouveau membre désormais considéré comme pouvant se reproduire et garantir la survie culturelle de la société, mais aussi d'assumer les tâches économiques et sociales indispensables à son maintien. Le mariage est au centre de toutes les préoccupations sociales et pour l'individu indépendamment de toute question d'âge il représente le passage réel au statut d'adulte. A travers la circulation de biens qu'il requiert il manifeste le soutien que le jeune reçoit de sa famille.

1/ Les règles sociales

L'alliance entre deux personnes n'est pas possible dans tous les cas, elle est soumise à des prohibitions, inversement il existe des mariages préférentiels en toute hypothèse chaque mariage (sauf chez les Wayuu les plus pauvres) s'accompagne du transfert d'un « prix de la fiancée ».

En principe le mariage est interdit entre deux membres d'un même matrilignage. A vrai dire les frontières de cette prohibition lignagère sont conçues de manière assez souple et c'est l'oncle maternel qui décide pour son neveu si un lien de « chair » est prohibitif ou non. Le mariage est interdit encore entre cousins parallèles matrilatéraux (pour un ego masculin : la fille de la tante maternelle).

Il existe deux types de mariage préférentiels : le premier avec la cousine croisée matrilatérale (fille du frère de la mère), le second avec la cousine croisée patrilatérale (fille de la sœur du père).

Aux considérations de parenté s'ajoutent des problèmes d'égalité économique. Des conjoints potentiels ne pourront pas se marier s'ils n'appartiennent pas à des lignages de richesse équivalente¹⁴².

Les étapes du mariage sont les suivantes :

- « Jui'tawa » - sortir - : fête de présentation de la fiancée. Y sont invités plusieurs jeunes gens de son âge et de son statut. Par la danse *Yonna* , dit Perrin¹⁴³ caricature de toute évidence le couple polygyne wayuu dans lequel les femmes se succèdent, multiples et souvent complices, essayant peut-être inconsciemment, en cette occasion, de dominer leur époux seul, et irremplaçable ».

- « Chekun » - attraction - : quelqu'un en particulier peut plaire à la jeune fille, ce qui est communiqué à ses *tapushi* : oncle, mère, grand-mère.

- « Ashunta » : visite des membres de la famille du prétendant pour demander la fiancée en mariage. A cette occasion sont apportés des présents, ou tout au moins un collier, bien que les cadeaux pour faire la cour puissent être nombreux.

¹⁴²François-René Picon, Pasteurs du nouveau monde, Ibid. p.114-115.

¹⁴³ M. Perrin, «La femme wayuu: fixité, intériorité, multiplicité (guajiro) », op. cit .,p. 120.

- L'oncle de la jeune fille appelle la mère qui communique la demande à sa fille. Elle doit montrer qu'elle éprouve de l'attrance pour le prétendant. Si ce n'est pas le cas, sa famille essaiera de la convaincre. Si elle refuse, on l'excusera auprès de la famille du prétendant en avançant un argument comme celui-ci : « elle ne veut pas se marier, elle veut être artisane ».

- En cas d'acceptation, on fixe le montant de la compensation matrimoniale (*kapadna*), ce qui se fait sans recourir au *palabrero*. Ce rôle échoit au père de la fiancée, et non aux membres de la famille maternelle, étant donné que c'est le père qui a autrefois payé pour la mère de la jeune fille et qui aujourd'hui – avec sa famille maternelle – recevra le paiement (mais seulement pour sa fille aînée, le prix de la fiancée des cadettes ira aux maternels).

- Une fois le montant convenu, on procède au paiement du *kapadna* et au *kerrinwa* - mariage.

Perrin¹⁴⁴ parle « d'un « prix de la fiancée » (*apan'na*), « qui se paie en bétail, en bijoux et pierres précieuses, auxquels s'ajoute aujourd'hui de l'argent. Le prix d'une femme de « bon lignage » est très élevé, celui d'une femme d'un lignage pauvre est quasi symbolique. Les échanges matrimoniaux se font généralement dans des circuits très limités ».

Quel que soit le type d'alliance envisagée, un mariage requiert que la parenté du jeune homme remette donc à la parenté de la jeune fille (et non à elle) une somme de biens le *kapadna* que l'on appelle classiquement un « prix de la fiancée » ou une compensation matrimoniale¹⁴⁵. Le bétail constitue sa composition la plus valorisée mais il peut être rassemblé en chèvres, perles, alcools, pièces de cotonnade, et bijoux d'or et argent monétaire. Le père, comme nous l'avons dit, peut retenir pour lui le prix de la fiancée pour sa première fille (en compensation dit-on de ce qu'il avait donné pour sa mère), pour les suivantes ce prix ira aux maternels et en premier lieu à l'oncle maternel. La mère reçoit aussi une partie variable du prix de la fiancée. Un fils obtient en général du croît des troupeaux de son père et de sa parenté maternelle une aide décisive pour réunir le prix de sa fiancée, mais il y participe lui aussi.

¹⁴⁴ M. Perrin, «La femme wayuu: fixité, intériorité, multiplicité (guajiro) », op. cit., p. 119.

¹⁴⁵ François-René Picon, «From Blood-Price to BrideWealth : Systems of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians» in Picon, François-René, 1996 .From Blood-Price to Bridewealth: System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela). *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies: The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*. Edited by Ugo Fabietti and Philip Carl Carlzman Pavia: Collegio Ghislieri. (Cité par G Ardila: cambio y permanencia en el Caribe colombiano tras el contacto con Europa: una mirada desde la Guajira, 2006).

Imbus d'un esprit mercantile, les espagnols ont d'abord cru qu'il s'agissait d'un droit d'accès sexuel à la mariée, il s'agit bien plutôt de l'affirmation d'un principe de réciprocité régulatrice entre les groupes et d'une mise en scène de leur solidarité (car la somme à réunir est très élevée et suppose la collaboration de plusieurs parents). Au demeurant les sommes reçues serviront elles-mêmes à organiser d'autres mariages. Cette pratique est toujours en vigueur parmi ceux qui vivent en ville même quand ils se marient à l'église. Cependant le christianisme et les autres religions qui sollicitent les indiens fragilisent cette institution et ainsi affectent les liens sociaux, les rites et les mythes qui les accompagnent. On dit sur place qu'à chacun ils font oublier sa grand-mère.

Une informatrice « moderniste » qui est en même temps « leader indigène », Celina Apushaina explique que les groupes sont très exigeants au sujet de ce paiement. Ils en demandent le remboursement quand la femme ne se conforme pas aux règles wayuu. Ce fut le cas de sa mère (Maria) qui ne put supporter les mauvais traitements de son époux et l'abandonna en partant se réfugier dans sa famille paternelle. Les parents du mari exigèrent que sa famille rende le prix de la fiancée, ce qu'elle refusa, considérant que sa virginité lui avait été prise. Actuellement, Maria qui ne pouvait supporter davantage les règles wayuu s'est mariée à un autre Wayuu mais en convenant de nouvelles règles. Elle a pu se marier avec un membre d'un clan ami (*Epiayu*) et non avec celui d'un clan ennemi comme le clan *Uriana*. Malgré la colère de ses belles-sœurs, son époux (aujourd'hui décédé) l'a beaucoup respectée, elle était libre et a obtenu pour elle une maison. Sa fille élevée dans le même esprit qu'elle ne fut jamais « livrée » par sa famille maternelle et resta avec tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans la *rancheria* ; elle s'était organisée de manière indépendante et avait construit un *rancho* pour elle seule dans la *rancheria* maternelle.

Aujourd'hui, elle est devenue leader indigène et voudrait se marier comme sa mère en conciliant la coutume et le principe d'égalité dignité avec le mari. Celina, sa mère et sa grand-mère n'ont jamais accepté les mauvais traitements des hommes. Mais elles ne sont pas bien vues par leur communauté qui considère que si personne ne paye, personne n'est maître de personne et les relations se perdent.

La résidence des époux, selon la tradition, est uxorilocale. Les nouveaux mariés choisissent l'endroit de leur premier logement à proximité des parents de la mère. Mais règle n'est pas

systématiquement appliquée, d'autant que la plupart des couples changent plusieurs fois de résidence au cours de leur vie, selon les conditions plus ou moins favorables (ressources, possibilités de travail, pâturages, etc.), il reste qu'à titre d'« idéal » les époux souhaitent s'installer à proximité de l'apūshi féminin.

Les enfants sont attendus très vite et toujours bienvenus : les garçons parce qu'ils seront un appui dans les conflits, et les filles parce qu'elles garantiront la continuité du groupe.

La polygynie est largement pratiquée par les hommes d'un certain niveau de richesse, elle en est le signe et une marque de prestige¹⁴⁶. Dans les familles polygyniques, les coépouses vivent généralement à part, chacune avec sa propre mère et ses sœurs dans une organisation matrilocale. L'homme passe généralement la plus grande partie de son temps avec sa dernière épouse, mais sans abandonner les précédentes, à qui il rend régulièrement visite. Cela n'autorise pas la femme à être infidèle, qui dans ce cas est rendue à sa famille avec l'obligation de rembourser le double de la compensation matrimoniale. La polyandrie est bien sûr interdite aux femmes, mais cette absence de réciprocité ne reste pas comme un vide, elle connaît une compensation symbolique. A leur mort, tous les Wayuu accèdent dit-on à un paradis provisoire. Là-bas les hiérarchies sociales sont maintenues, mais deux traits de renversement sont significatifs : d'une part riche et variée, l'abondance de nourriture, disponible sans travail y règne et d'autre part les ex-épouses ont le droit d'y refuser les avances de leur mari et de choisir librement leurs amants, elles y ont « beaucoup de maris » comme dit un informateur.

2/ Les femmes wayuu dans le mariage

Malgré la polygynie, il ne faudrait pas croire que la femme wayuu est un être palot vivant dans l'ombre de son mari. On est frappé au contraire par la forte présence des femmes dans cette société. Cela se marque par leurs vêtements, leurs postures et démarches et leur

¹⁴⁶ Contrairement à une pieuse illusion entretenue par des ethnologues relativistes les femmes souffrent de cette institution. Écoutons à ce propos une indigène de la Haute Guajira : « La polygamie est douloureuse pour la femme. Si le mari prend une autre femme elle le regrette beaucoup. Mon père n'a pas eu une autre femme, et je voudrais qu'on suive son exemple. J'ai des amies qui acceptent les autres épouses, elles peuvent vivre sous le même toit, ou dans des maisons voisines. Peut-être à cause de l'éducation que j'ai eue j'ai connu d'autres habitudes. Les femmes en général par tradition sont éduquées pour accepter la polygamie chez les hommes. Face à cette situation j'ai pu observer certains cas dans lesquels les femmes avaient un autre homme en cachette car les époux parfois ont des absences très longues » (entretien a C Apushaina 2008)

langue bien pendue. Leur rôle économique et social ne saurait être non plus sous estimé. A elles reviennent la maîtrise de diverses activités horticulture, traite laitière (quand les troupeaux ne sont pas au loin), artisanat (tissage et crochet). Le travail de tisserande est un des plus valorisés. C'est un des marqueurs de l'identité culturelle et on estime dans la Guajira qu'une femme qui ne sait pas tisser n'est pas une femme wayuu. Cette activité se pratique quotidiennement étant donné son importance économique. Les Wayuu tissent les toits de leurs cases avec du *yotojoro* (cœur du cactus), les clôtures pour leurs cultures et leurs animaux sont faites d'un entrelacs d'innombrables branchages, l'art de la pêche qui permet aux *Apalanches*, Wayuu des zones côtières, de récolter leur nourriture, se pratique à l'aide de filets de nylon qu'ils ont eux-mêmes tissés. Les vêtements des hommes comme ceux des femmes et des enfants étaient réalisés traditionnellement avec des fibres naturelles que les femmes séchaient, tressaient et teignaient elles-mêmes. Pour les femmes c'est aussi une manière de se distraire lors de leurs moments libres et un appoint économique pour les mois où les ressources provenant de la pêche sont limitées. Leur habileté et leur adresse au tissage leur confère un statut social source de respect et d'admiration. Dans les moments de socialisation et de détente, les femmes tissent pour se reposer et stimuler leur imagination et leur créativité. Cela leur permet de développer des liens et des échanges tout en s'exprimant car les dessins élaborés sur les tissages figurent les expériences et les rêves de chaque tisserande.



Aux femmes appartient l'organisation des festivités et des cérémonies mortuaires (fort importantes comme nous allons le voir). Elles accomplissent toutes les activités en rapport avec la tenue de la maison, elles sont encouragées à bien élever leurs enfants et l'on attend d'elles qu'elles maintiennent intenses les relations avec la parenté. Alors que l'homme est toujours dans la mobilité, à la recherche de pâturages et d'eau pour ses troupeaux ou du fait de sa polygynie qui l'amène à changer de foyer quelque fois plusieurs fois par semaine, elle représente l'élément de stabilité dans la maison. Enfin dans la difficile adaptation au monde sociopolitique environnant, elles sont au premier rang, beaucoup de femmes indigènes trouvent un statut de leader en tant que médiatrices entre tradition et modernité.

Une de ces femmes m'a dit ce qu'elle pensait du statut des femmes dans sa société. Mon informatrice s'appelle Renilda Martínez, de l'association de femmes indigènes Wayuu, avec son regard profond, ses cheveux blancs, son caractère volontaire, ses mains, son vêtement ample et coloré elle m'a parlé. Sa formation d'institutrice facilitait la tâche. Elle tint à me préciser la « Guajira » n'est qu'un regroupement de lettres et de sons et rien d'autre. Le vrai nom traditionnel est *Tou main*, qui signifie « ma terre ». Elle m'a également expliqué que *wayuu* signifie « personne » (une personne humaine). Avec ces éléments, Renilda a expliqué l'importance qu'avaient les femmes dans la culture wayuu. Par exemple, « si une femme wayuu se marie avec un *alijuna* (non wayuu), ni elle ni ses enfants ne cessent d'être Wayuu. Il n'en va pas de même pour les hommes. Si l'un d'eux s'unit à une *alijuna*, ses enfants ne sont pas Wayuu. C'est le lignage matrilineaire – non le matriarcat – selon lequel nous fonctionnons ». Mais qu'elle est l'origine de cette conception ? « La raison naturelle ne requiert pas la force – a-t-elle expliqué. C'est nous les femmes qui portons la voix qui chante, nous qui portons les enfants pendant neuf mois, nous qui accouchons, nous qui donnons la vie ».

Contrairement à ce que cela pourrait signifier dans d'autres cultures, dans la nôtre - les hommes n'ont pas de problèmes à accepter la transcendance du rôle de la femme « parce qu'ils comprennent que les femmes sont les multiplicatrices de l'existence, bien qu'ils y aient évidemment leur part ».

La femme conseille l'homme en cas de problèmes, mais pas pendant la réunion avec le *palabrero*. Et terminant par une note pittoresque, elle a ajouté c'est elle qui prépare les bains pour certaines occasions particulières, car on dit que la main de la femme est sacrée.

C / La mort

Nous verrons d'abord la conception wayuu de la vie après la mort, puis le rituel des doubles enterrements.

1/ La vie post mortem

Chez les Wayuu le cycle de la vie ne se termine pas avec la mort. Après cet événement les humains se retrouvent sous la forme d'une âme appelée *yoluja*, dans une sorte d'éden au-delà des terres habitables, gardé par une presque île montagneuse réputée infranchissable par les vivants. Cette terre des *yoluja* s'appelle *Jepira*. De ce séjour les *yoluja* peuvent sortir et revenir chez les vivants ce qui pour ceux-ci est très dangereux d'autant que les morts sont considérés comme rancuniers. On peut aussi communiquer avec eux par les rêves.

Comme nous l'avons dit c'est un lieu de plaisirs faciles. Bien que les hiérarchies sociales y soient le décalque de l'existence terrestre, l'abondance de nourriture y règne et les femmes y sont les maîtresses de la vie sexuelle. Le séjour à *Jepira* dure environ deux/trois ans.

Après les âmes se métamorphosent, elles deviennent des parties d'un des deux principes divins de l'univers en qui elles se fondent. Une partie vient se perdre en *Juya* le principe masculin, maître de la pluie et est appelée à revenir sur terre sous forme de pluie ; une autre intègre le principe féminin dangereux *Pulowi* et se manifeste sous forme de *wanili* dont les flèches invisibles apportent maladies et mort¹⁴⁷.

Ces conceptions ne sont pas purement idéologiques. Les Guajiros dans leur vie de tous les jours sentent la présence des *yoluja*. On dit que les animaux et les enfants nouveau-nés les voient quand ils s'approchent dangereusement des maisons. On leur attribue généralement le décès des enfants. Certains guajiros placent les crânes des animaux sur les piquets de leurs basses-cours pour empêcher que les *yoluja* ne s'approchent des animaux et les tuent. La nuit, on ferme les portes des maisons pour s'en protéger car ils pourraient entrer et enlever un parent ou un conjoint.

On peut aussi les rencontrer moins dangereusement dans les rêves. Le *yoluja* et celui qui rêve se parlent ; celui qui rêve reçoit ainsi la visite des ses ancêtres et de ses proches parents décédés qui viennent

¹⁴⁷ M. Perrin, *Le chemin des indiens morts, mythes et symboles guajiro*, Payot, Paris, 1996, p. 165-202.

lui tenir compagnie, le remettre en question, ou lui transmettre des messages qui peuvent lui servir dans sa vie quotidienne.

Chacun pense que prospérité personnelle et survie, dépendent de bonnes relations avec les *yoluja* et les autres êtres surnaturels, que ce soit directement ou par l'intermédiaire d'une tierce personne. La pêche, le bétail, l'approvisionnement en eau, l'immunité contre les accidents, la santé des enfants, tout est entre les mains d'un pouvoir invisible.

Bien que l'on ne puisse nier l'originalité des conceptions wayuu, elles appartiennent à un faisceau de croyances bien connues qui toutes se préoccupent de penser une survie après la mort. Comme l'a montré Edgar Morin¹⁴⁸, prolongeant Frazer, ces conceptions admettent une certaine immortalité d'une sorte de double du défunt. Il définit l'immortalité comme la « prolongation de la vie pour une durée indéfinie, même si elle n'est pas nécessairement éternelle... La mort est donc, à première vue, une sorte de vie qui prolonge, d'une manière ou d'une autre, la vie individuelle ». Le défunt a une sorte « d'autre lui-même » sous la forme d'un double ou d'un spectre. Ce double ressent les mêmes besoins élémentaires que les vivants, les mêmes passions et sentiments. Duddley Kidd (*The essential Kafer*, Londres, 1904) cite ces aphorismes cafres : « quand les hommes vivent, ils se réjouissent de la même manière de l'éloge et de l'adulation, de la nourriture et du plaisir ; après la mort ils continuent d'aimer la même chose ». Les doubles ont donc besoin de manger ; ils ont besoin d'armes, de biens, et même de leurs veuves et de leurs esclaves. Ils continuent d'exercer leurs activités, de mener leur mode de vie au-delà de la mort. P. Valéry, commentant l'analyse de la crainte des morts par Frazer, écrit : « Les morts sont considérés à l'image du vivant...de la Mélanésie à Madagascar, du Nigéria à la Colombie, chaque tribu craint, évoque, alimente, utilise ses morts ; elle entretient avec eux un commerce, leur assigne un rôle positif dans la vie, les supporte comme des parasites, les reçoit comme des hôtes plus ou moins désirables, leur attribue des besoins, des intentions, des pouvoirs ».

Par de nombreux traits ces conceptions expriment l'esprit de la vision wayuu de la mort. L'originalité des wayuu se marque plutôt par leur conception d'une autre vie qui succède à l'éden, et peut-être encore par leur rituel des doubles enterrements que nous allons examiner maintenant.

¹⁴⁸ Edgar. MORIN *El hombre y la muerte*. Cairos. Barcelona. 1994, p. 23.

2/ Les doubles enterrements

Comme le dit une informatrice, Rosario Epieyú : « Les Wayuu sont de là où sont leurs morts »". Les enterrements se font en deux temps : on commence d'abord par inhumer le corps avec certains objets lui ayant appartenu et ensuite, deux ou trois ans plus tard, il est exhumé, incinéré, ses restes sont placés dans le cimetière clanique, à l'intérieur de jarres en terre cuite ou de tombes en ciment.

Les deux enterrements successifs sont l'objet de rites très riches et l'occasion de rassemblements festifs qui peuvent durer plusieurs jours et même plusieurs semaines selon l'importance du lignage du défunt. Lors des cérémonies de nombreux dons de nourriture, de véritables banquets sont offerts aux invités. C'est l'occasion pour la famille de mettre en scène et de raffermir ses relations sociales.

a) Le premier enterrement

Pour décrire les cérémonies de ce premier rituel nous utiliserons les travaux de M. Perrin, complétés par ceux de J.G. Goulet et d'Armstrong et Métreaux¹⁴⁹. Les parents du défunt recouvrent son cadavre et le laissent seul pendant quelque temps. Ainsi son âme peut se préparer à quitter les lieux et les gens qui lui sont proches. Son corps est ensuite lavé par les membres de sa famille les plus proches, puis essuyé, vêtu avec ses plus beaux vêtements, paré de ses plus beaux bijoux, ou de ses objets les plus chers. Enveloppé dans un grand tissu, il est ensuite placé de façon provisoire dans un hamac. Avec les pleurs rituels, les *ayalaja*, débute la soirée funéraire à proprement parler, l'*alapaja*. Elle se caractérise par une grande réunion d'hommes et de femmes, qui, prévenus par des "messagers", arrivent des zones les plus éloignées du lieu où doit avoir lieu la cérémonie funéraire. On doit

¹⁴⁹M. Perrin, *Le chemin des indiens morts*, Payot, Paris, 1996, p. 185-189 ; J.G. Goulet, *El universo social y religioso guajiro*, Universidad catolica A. Bello, Maracaibo, 1981, p. 253-374 ; J.H. Armstrong et A. Métreaux, « The Guajiro », in *Handbook of South American Indians*, Vol. 4, Smithsonian Institution, Bull. 143, Washington, 1948, p. 380-381.

recevoir une invitation pour assister aux funérailles, les invitations concernent les parents du clan, les parents par mariage, les voisins ou les amis, dont le nombre dépend essentiellement du statut du défunt. Au fil des jours, l'assemblée se fait plus dense et de véritables campements sont organisés pour accueillir les invités. Les femmes alternent pour pleurer. Les hommes, souvent ivres, soutiennent des conversations de plus en plus bruyantes. Tous profitent de cette occasion imprévue pour aborder les sujets les plus divers.

Un ou deux jours après le décès, le corps est enveloppé dans une peau de bovin, ou étendu dans un cercueil, selon les coutumes héritées de l'Occident. Quand approche le moment prévu pour l'enterrement - *ojoita* - ce qui peut avoir lieu deux, trois, quatre jours, et même quelquefois un mois après la mort, selon le statut du défunt - l'unna¹⁵⁰ est transportée du lieu où elle était exposée jusqu'au lieu où elle sera enterrée. Elle est à nouveau exposée sous un auvent de palmes situé tout près de la future sépulture (*Ojoitüi*, ou *ojoijüi*). La veillée funèbre peut s'y prolonger pendant quelques heures. Au milieu de lamentations croissantes, le corps est finalement descendu soit dans le caveau, soit dans la fosse, ensuite refermé ou remblayée par le membre de la famille le plus proche du défunt qui l'avait ouverte, ou creusée¹⁵¹.

Très souvent, les provisions qui "serviront pendant le voyage à *Jepira*" auront été précédemment déposées à côté de l'urne. La famille du défunt offre tout au long des journées de présence des invités une très grande quantité de bétail consommé sur place et/ou emporté par chacun. Ces dons ostentatoires appellent une réciprocité différée, ils engagent ceux qui les reçoivent¹⁵². A *Jepira*, le mort y trouvera le bétail

¹⁵⁰ Perrin, *op. cit.*, p. 185, précise : « En langue guajiro, ce cercueil s'appelle unna (de l'espagnol urna). Quand il est fabriqué par les indiens, il est constitué de préférence par les deux moitiés creusées du *patsua*. Cet arbre (*Eruthrina corollandendron*) aurait la propriété de sécréter une résine abondante qui empêcherait les odeurs nauséabondes dès que l'on refermerait hermétiquement les deux parties. Autrement, quand la veillée funèbre dure longtemps, le cadavre est ressorti régulièrement, lavé et aspergé d'alcool ou de parfum, enduit avec de l'huile, couvert de talc et, actuellement, on utilise également le formol pour éviter que l'atmosphère ne devienne irrespirable au point d'indisposer les pleureuses. D'après les vieux Guajiros, autrefois, le corps des morts était replié sur lui-même, les genoux ramenés sur le ventre, les mains sur le visage, les bras s'appuyant sur les cuisses dans une position fœtale. Il était aussitôt enveloppé dans une peau de bovin fraîchement tannée qui était ultérieurement cousue ».

¹⁵¹ Perrin : *Ibid.*. La fosse (*amuuyu* ou *amauyu*) dans laquelle on déposait autrefois le cadavre était située à faible distance de la maison du défunt, généralement au point le plus élevé. Aujourd'hui, les urnes sont le plus souvent déposées dans des tombes de pierre ou de ciment peintes en blanc appelées *woowira* (de l'espagnol *boveda* -caveau-), selon le modèle colombien ou vénézuélien. Situés sur des lieux élevés, les cimetières guajiros appelés *sementereria* (de l'espagnol *cementerio*) regroupent plusieurs sépultures de ce type. Comme les anciennes tombes, directement creusées dans le sol, ces sépultures sont presque toujours orientées Est-Ouest avec des écarts qui ne dépassent pas quinze degrés d'un côté ou de l'autre. Sur une cinquantaine de cimetières observés, je n'ai rencontré que deux exceptions à cette règle dans le cas de cimetières situés à proximité de la frontière.

¹⁵² Comme le dit B. Saler : « quand on fait « cadeau » d'animaux ... ceux-ci ne sont pas tant offerts, mais plutôt prêtés, voire même, si l'on se place dans un cadre social plus vaste, investis », *Guajiro disputes*, Manuscrit consultable, 1974, p. 63, cité par J.G. Goulet, *op.cit.*

sacrifié pendant la cérémonie funèbre. Dans une ambiance de plus en plus marquée par l'alcool et la fatigue, la veillée funèbre peut se prolonger quelques jours de plus. C'est à ce moment-là que les hommes organisent des concours de tir à la cible (*ashanajirawaa*), et que de vieilles rivalités peuvent dégénérer en de cruels combats.

Peu de temps après le premier enterrement il est interdit de prononcer le nom du défunt et il serait considéré comme dangereux de le faire. Toute infraction à cette règle obligerait le coupable à payer une compensation aux membres les plus proches de la famille du défunt. Il ne faut pas non plus donner aux nouveau-nés le prénom d'une personne récemment décédée. Ces deux interdits s'expliquent par le fait que le défunt est envoyé d'être transformé en *yoluja*. Sous cette forme, il conserve son identité. On peut le reconnaître s'il vient visiter les vivants dans leurs songes, ou dans ses déambulations nocturnes. Pour éviter ce retour sinistre, on ne doit pas le nommer. De même le cadavre d'un mort récent conservant son identité jusqu'à la veillée funèbre de son second enterrement, il ne faut pas prendre son nom pour le donner à un nouveau-né. Après l'enterrement, pendant quelques jours pour un enfant et jusqu'à un mois pour un adulte, chaque soir on allume un feu dans la sépulture du défunt « pour qu'il ne souffre pas de l'obscurité ou du froid ».

b) Le deuxième enterrement

Nous décrirons ses rituels en utilisant les mêmes sources que précédemment. Trois ans au moins après le premier enterrement le squelette du mort est exhumé. Il devient alors le centre d'une nouvelle cérémonie. On y retrouve les pleurs rituels, une importante réunion sociale (avec invitations formelles et campements prévus) et la consommation d'aliments et de boissons (en quantité sensiblement moindre). L'exhumation et la préparation préliminaire des restes semblent se font d'une façon très discrète, un petit nombre d'invités peut y assister. Un homme ouvre la tombe, sort le cadavre de la peau de bovin qui l'entourait et le remet à des proches parentes. Les restes du mort sont conçus comme dangereux, ces femmes ne les approchent qu'en étant soigneusement préservées d'un contact direct. Un drap leur couvre la tête et le corps, leurs mains portent des gants ou sont enveloppées dans un tissu protecteur. La première choisit et nettoie les os puis les remet à une autre, qui les place en ordre dans une urne funéraire d'argile, ou dans un filet à mailles serrées. Ces récipients

seront exposés pendant la veillée funèbre chez les parents du mort, ou sous un auvent installé près du cimetière réservé aux restes. Pendant ce temps, les hommes se rassemblent à proximité pour jouer aux dominos, boire de l'alcool et bavarder. Au cours de cette phase ont lieu de généreuses distributions de cadeaux appelés les « larmes des gens ». Ils représentent une compensation pour la douleur des personnes en deuil.

Les restes sont ensuite transférés dans une très grande urne (pachisha) où sont regroupés et se désagrègent les restes de tous les morts du matriclan ou du même matrilignage. Souvent aujourd'hui c'est le plus souvent une petite urne qui reçoit les os, on la place telle quelle dans un petit caveau de ciment qui regroupe les restes des autres membres de la famille morts il y a longtemps. Quelle que soit leur taille les caveaux wayuu sont semi enterrés et peints en blanc.

Un dernier rituel clôt la cérémonie, les hommes de l'assistance avant de se séparer pratiquent un tir à la cible. On dit que ce tir à la cible fait peur aux *yoluja*, qui resteront ainsi à bonne distance du cimetière. C'est également l'occasion pour les hommes de se montrer et de montrer leurs armes. Ce dernier tir indique que les parents du défunt ont rempli leurs obligations à l'égard de leur ancêtre, c'est-à-dire que ses restes ont bien été transférés à l'ossuaire et des animaux ont été tués et offerts.

Après ce "deuxième enterrement", les restes ne font plus l'objet d'aucun soin. Ils sont " perdus pour toujours ", disent les Guajiros. Aucune autre cérémonie, aucune manifestation n'est plus destinée aux morts. Ces morts restent pourtant dangereux, au contraire du précédent enterrement, les parentes qui ont manipulé les restes sont soumises quelque temps à des interdits de contact. Elles sont censées transmettre une maladie appelée « contagion par les os ». Comme toute personne en état d'impureté elles doivent se garder d'une consommation abondante de nourriture et dans la mesure du possible ne pas toucher avec les doigts ce qu'elles consomment.

Les restes des morts de mort violente sont soumis à des interdits encore plus stricts. Les hommes ne doivent ni les pleurer ni les toucher d'aucune manière (sauf s'ils sont âgés). Les parents utérins de la victime peuvent placer à coté du cadavre, dans la sépulture, un coq vivant, un cochon vivant, un chien vivant ou un crabe vivant. Les gens disent que les animaux enterrés avec la victime jettent de mauvais

sorts à l'agresseur, qui doit souffrir de maladies physiques et / ou mentales symbolisées par ces animaux.

Ils ne sont pas enterrés au cimetière avec les restes des autres membres de la famille du défunt : ils sont emmenés et placés dans un lieu éloigné, à l'écart, dans la campagne, où ils sont enterrés seuls, à part. On dit en général que l'on procède ainsi afin d'empêcher que les membres de la famille de la victime ne soient eux aussi victimes d'une mort violente¹⁵³.

La pratique d'un second enterrement reste aujourd'hui tout à fait respectée, néanmoins sa nécessité symbolique est moins bien comprise des acteurs que le « séjour à *Jepira*. Deux motivations semblent s'y croiser et se renforcer.

Lors du premier enterrement, la personne survit comme un spectre mais avec son individualité or, la pensée religieuse indienne comprend que cette individualité ne peut durer très longtemps et avec une grande cohérence, elle pense un moment ultime de fusion dans la « nature », c'est-à-dire dans le monde de la vie partagée entre les deux identités Juya et Pulowi, à ce niveau les êtres perdent toute individualité personnelle. Ils sont recyclés soit dans le dieu de la pluie soit dans la déesse des animaux et plantes sauvages mais aussi de la mort. Dans ce cas ils reviennent sous forme de wanülüü dont les flèches invisibles rendent malades. Les wayuu ne savent pas et semble-t-il se désintéressent de la question : selon quelles raisons s'effectue le partage des restes entre les deux entités. Pour eux l'essentiel est dans le recyclage lui-même et ils ne songent pas qu'il pourrait y avoir un monde sans cette mort qui appartient au cycle de la vie, donc ce n'est pas le destin des « méchants » que d'y participer. Ils sont dans le droit fil de nombreuses religions sur ce point, par exemple shiva le plus grand des dieux du panthéon hindouiste est à la fois un dieu de l'existence sublime et de la mort qui décidément est indépassable donc divine elle aussi. Les prédicateurs chrétiens qui abondent désormais dans la Guajira ont bien essayé de lier la bifurcation entre Juya et Pulowi avec leur idée de rétribution post mortem des péchés commis sur terre, mais sans grand succès pour l'instant¹⁵⁴. Pour les wayuu de

¹⁵³ Jean-Guy Goulet a recueilli sur la question de l'enterrement des morts de mort violente un riche matériel, *op. cit.* p. 328-338.

¹⁵⁴ Nous avons exposé la pratique traditionnelle des enterrements telle qu'on pouvait l'observer, au moins dans la haute guajira jusqu'à ces dernières années. Les conceptions des wayuu concernant la mort se fragilisent bien sûr sous le coup des connaissances apportées par la médecine moderne, la religion chrétienne et leurs contacts beaucoup plus intenses avec les autres acteurs sociaux qui partagent leur territoire. Leurs rites s'en ressentent : ils incluent des coutumes de la religion catholique, ils admettent que des curés interviennent dans les enterrements, ils peuvent utiliser les cimetières paroissiaux. Dans le même sens certaines familles réduisent

toute manière, la mort n'apparaît ni comme un châtiment ni comme une récompense, mais comme une deuxième vie encore individualisée avant la fusion dans les principes vitaux fondamentaux qui en nourriront le monde.

L'autre motif qui peut animer la pratique des seconds enterrements est dans l'idée que les os de l'individu malgré ses trajets et ses alliances finissent par réintégrer le lieu des ancêtres qui fondent le lignage, ils viennent in extremis nourrir la substance clanique ou lignagère et permettent de fonder l'espoir que le clan durera éternellement. L'âme elle-même des individus ne se perd pas, elle reviendra vivifier le dieu Rêve qui en redistribuera une parcelle à chaque futur nouveau né.

En suivant les étapes du cycle de la vie nous avons vu que chacune était incluse et interprétée à la lumière de la religion wayuu. Sans revenir sur ce qui a déjà été dit nous donnerons dans les pages qui suivent un exposé succinct de leur conception du « monde autre » qui régit le monde visible et comment peut s'effectuer une communication entre les deux.

2. 3. Le monde « autre »

Les *Wayuu* existent dans le monde en lui donnant du sens, en l'interprétant. Leur symbolisme régit leur monde familial et leur cycle de vie. En commun avec les autres peuples animistes ils admettent que le monde se dédouble entre une part visible et une part invisible entre tissée avec la première. Ce deuxième monde comme le dit M. Perrin : « se cache, habite, ... parcourt, anime et gouverne le premier ». C'est le monde des dieux et de leurs émissaires, le monde des maîtres des animaux ou des végétaux, des ancêtres et des morts. Pour un *Wayuu* la réalité est l'ensemble de ce monde-ci « visible, quotidien, profane, et du monde-autre, habituellement invisible aux hommes ordinaires »¹⁵⁵.

Dans le monde invisible règnent des puissances, les deux principales sont *Juya* et *Pulowi* auxquelles nous nous tiendrons. Mais

considérablement la réclusion des fillettes lors des premières règles. Inversement, l'imagerie judéo-chrétienne se modifie localement au contact des wayuu. Des marqueurs restent nécessaires pour signifier et rythmer les étapes du cycle vital, la Guajira connaîtra sans doute un syncrétisme dont nous ne discernons pour l'instant que les premiers éléments.

¹⁵⁵ Michel Perrin, *Le chamanisme*, PUF, Paris, 2002, p. 6-7. L'auteur fait cette remarque très éclairante : « L'expression *monde-autre* évite celle de...*monde surnaturel*, ici inadaptée puisque le monde-autre gère justement les phénomènes que nous qualifions de naturels ».

elles ne sont pas seules, nous savons déjà que deux puissances secondaires sont importantes : Rêve qui est le réceptacle des âmes et permet leur circulation entre les morts et les nouveau-nés et Lune qui donne leurs règles aux femmes et les supprime lors de la fécondation. Dans ce tableau des êtres puissants il ne faut pas oublier Maleiwa. Il tient lieu du démiurge dans la mythologie wayuu¹⁵⁶. Nous avons déjà vu son œuvre : il jette les fondements de la présence humaine et sociale dans l'univers. Il est intervenu aux origines, dans un temps fabuleux qui n'existe plus et sur lequel on ne peut plus revenir. Lui-même s'est retiré après son œuvre. Sans doute est-ce la raison pour laquelle les wayuu, à part leurs savants chamanes n'en parlent pas. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit de lui. Enfin, les wayuu ne se sont pas contentés de se représenter le monde autre, ils ont estimé que l'on pouvait entrer en rapport avec lui de manière volontaire par l'intermédiaire des chamanes ou bien par une expérience privilégiée, celle du rêve. Nous terminerons cet exposé par l'examen de ces deux modes de communication.

A / Juya et Pulowi

Dès ses premiers travaux, M. Perrin a compris l'importance de ces deux êtres dans le panthéon de la guajira, nous nous inspirerons de ses recherches pour présenter leur nature et leur pouvoir¹⁵⁷.

Pulowi et Juya sont époux. Pulowi, la femme est associée à la sécheresse et aux vents, ainsi qu'avec des lieux géographiques particuliers de la péninsule où elle réside en permanence. Elle peut vivre au centre de la terre ou dans les profondeurs de la mer. Elle n'est jamais loin de son lieu de résidence. Il existe une Pulowi de la mer et une Pulowi de la terre, toutefois, toutes les Pulowi qui existent sont coépouses de Juya.

Juya est le mâle et le seigneur des pluies. Le mot Juya est polysémique, il désigne la pluie dans son sens de phénomène météorologique mais aussi la grande saison humide, celle des pluies du

¹⁵⁶ La geste de Maleiwa répond tout à fait aux conceptions de M. Eliade, *Mito y Realidad*, Madrid, Guadalajara, 1963, p. 118, quand il définit le mythe comme racontant une histoire sacrée, un événement qui s'est produit à une époque primordiale au temps fabuleux des commencements, lorsque grâce aux exploits des êtres surnaturels, une réalité en est venue à exister, qu'il s'agisse de la réalité totale, le Cosmos, ou seulement d'une partie de celui-ci.

¹⁵⁷ Les principaux travaux de M. Perrin concernant Juya et Pulmowi sont les suivants : *Le Chemin des indiens morts*, op. cit., en particulier p. 119-165. ; *Les praticiens du rêve*, op. cit. (en particulier) p. 47-51 et 179-181.

mois d'octobre. Dans les mythes, Juya est un être errant associé au ciel ; il symbolise la mobilité des Guajiros (qui passent leur vie à suivre leurs troupeaux et à se partager entre leurs différents foyers polygames), il est très fortement associé à la masculinité. Il apparaît parfois aux humains sous la forme d'un indien ; il se manifeste à l'aube ; il est présent dans la pluie.

Pulowi s'oppose à Juya parce qu'elle n'est pas errante. Perrin décrit Juya comme un être unique en mouvement porteur de vie à cause de la pluie, tandis que Pulowi est fixe et multiple mais peut provoquer des maladies ou la mort. Elle est mystérieuse et n'a pas de forme claire et précise. Elle se présente aux Guajiros sous les traits d'une femme belle et séduisante provoquant une attirance sexuelle. Le serpent est un signe de sa présence. Pulowi est également présente dans la saison sèche, la disette, la faim, l'hostilité et la parcimonie de la nature.

Ni l'une ni l'autre ne font l'objet de prières, de culte ou de sacrifices. Pourtant pour les Guajiros, les fruits de la terre et de la mer, les vents et les tempêtes, le tonnerre et l'éclair, le soleil et la pluie, les maladies et la santé, tout cela dépend de ces êtres du monde autre.

Pulowi garde la vie sauvage animale et végétale mais aux hommes elle apporte la mort. Les lieux où sa présence est forte sont très dangereux et entourés de tabous. Les plus puissants de ses émissaires sont les *wanülüü*. Revêtant l'apparence humaine, ils lancent de nuit leur flèches invisibles qui tuent ou blessent les humains, leur seul regard rend malade. Nous avons déjà rencontré ces êtres ce sont d'anciens *yoluja*. D'autres encore sont des émissaires de *Pulowi* : les *akalapüi*, nains à forme humaine qui attaquent en groupe les Guajiros pour les tuer ; les *keralia*, ou êtres méchants qui s'illuminent le soir pour attirer les hommes et les rendre malades ; les *epeyüi*, qui propagent des maladies et prennent la forme de jaguars surnaturels, *Wanésatai*, un dangereux allié de *Pulowi* ; les *marula*, qui sortent des cadavres et sentent très mauvais.

Wanulü se prend au pluriel mais on peut en parler aussi bien au singulier. Il est identifié comme l'oncle maternel (*apushi*) de *Pulowi*. Il est le chasseur par excellence dont les êtres humains sont la proie. Il aime particulièrement pourchasser les Guajiros qui sont loin de chez eux : les hommes qui sont en train de chasser, les femmes qui vont vers les puits éloignés, ceux qui partent la nuit pour les marchés. Il attaque avec des flèches invisibles, signalant sa présence par un coup

de sifflet strident. Ses victimes meurent peu après avoir été transpercées par ses flèches invisibles, et souvent crachent du sang avant de mourir.

Juya lui-même n'est pas sans danger, son arme infallible est la foudre. Bien plus sa pluie « bienfaisante » donne aussi naissance à des épidémies, des miasmes de pourriture. De ce dieu bienfaisant la mort vient aussi car dit-on il a une dette à acquitter auprès du clan de sa femme. Ce clan au lieu de se contenter comme les humains d'un remboursement en bétail a exigé des vies humaines. Juya lui aussi doit donc tuer.

En définitive chez les wayuu comme chez de très nombreux indiens la mort est liée à une dette qu'on ne peut jamais rembourser. Ici c'est une dette entre les figures divines mais ailleurs on invoque le plus souvent les prélèvements que les hommes effectuent sur la vie animale par lesquels ils contractent une dette vis-à-vis des maîtres des animaux. La raison ultime de la mort est que les créanciers de l'humanité la poursuivent pour se venger de ses exactions vis-à-vis de la nature¹⁵⁸.

Si le monde autre est présent de multiples manières dans ce monde ci, les hommes peuvent aussi communiquer avec lui grâce à l'expérience des rêves et à la science des chamanes.

B / La communication entre les deux mondes

1 / Les rêves

Chez les Wayuu, le rêve à une valeur de révélation. Dans le rêve le sujet entre en contact avec un reflet, une ombre ou un double, chaque rencontre bien interprétée laisse présager un évènement à venir ou un message. Tous les wayuu rêvent et accordent une grande attention à ce rapport avec le monde autre qui offre une sorte de conscience élargie de la réalité.

Dans les cultures comme celle des Wayuu, il existe une relation de continuité entre l'état éveillé et les rêves. Pour eux la vie est une, mais selon des plans entrelacés qui forment autant de réalités. Le fait

¹⁵⁸ Sur ce thème de la dette vis-à-vis de la nature chez les chasseurs- pêcheurs- cueilleurs, on lira les belles analyses de Philippe Descola, *Par-delà la nature et la culture*, Gallimard, Paris, 2005, p. 183-203.

de rêver est important, il fait partie de la vie et possède toute la vitalité nécessaire pour construire le futur. Roger Bastide dit que les primitifs considèrent le sommeil comme une sur-vie et les rêves comme le chemin qui nous permet d'accéder à une supra-réalité¹⁵⁹. Chez eux pas de division cartésienne de l'état d'esprit : éveillé ou endormi, il n'y a pas de rupture entre les deux, les rêves se mêlent à la vie quotidienne et au monde extérieur. Un rêve peut être prémonitoire, résoudre des problèmes et même donner des directives aux autorités de la communauté. Le rêve guide les actions et celles-ci guident les rêves. Leur contenu est exposé et débattu devant la famille ou les amis en vue du meilleur ajustement possible de ses messages avec la vie quotidienne. Chacun raconte donc librement ses rêves, c'est comme un moyen de se connaître, de construire la mémoire individuelle et celle du groupe. C'est un phénomène naturel comme vivre, profiter du temps pour raconter les images et les représentations produites pendant le sommeil et agir dans la réalité.

Roger Caillois insiste sur l'incidence des rêves sur la réalité, et la récurrence de certains sujets il affirme : « si nous rêvions toutes les nuits la même chose, cela nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours. Et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est roi, je crois qu'il serait aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est artisan ». Cette prise au sérieux des rêves induit chez les Wayuu des capacités mémorielles étonnantes et une absence apparente de censure les concernant.

Les rêves sont présents dans toutes les sociétés, mais, dans certaines cultures ils ont davantage d'influence que dans d'autres sur la réalité quotidienne. La culture wayuu n'est pas absente de cette relation intégrale entre les rêves et la réalité. C'est justement pour cela que les mythes sont un mélange entre la réalité et les rêves. Pour eux rêver est essentiel la première question que l'on entend, à l'aube, est généralement : « Qu'avez-vous rêvé ? ».

En Occident, le rêve et son interprétation sont vus comme une superstition et il existe une rupture rationnelle et artificielle entre le « réel » et le rêve. On attribue une plus grande valeur à l'état de veille - la réalité suprême - et l'autre réalité est ignorée ou bien le rêve est perçu comme un instrument d'évasion. En outre, on interprète le rêve comme l'effet de l'imagination pure ou comme un effet du vécu mais

¹⁵⁹ Roger Bastide, *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 49.

non comme une cause. Selon Roger Bastide, dans les sociétés occidentales, nous avons rompu les canaux de communication avec le monde autre. Nous nous sommes emparés de nos rêves et nous leur avons appris à parler la langue de ce monde ci pour qu'ils servent à la révélation symbolique d'une histoire qui ne sera plus désormais celle des dieux mais simplement la nôtre... De telle sorte que le surnaturel s'est trouvé rejeté ailleurs en d'autres langages, plus satisfaisants pour notre raison cartésienne.

Avant mes contacts avec les Wayuu je n'étais pas habituée à vivre avec mes rêves. Aujourd'hui, je commence à les découvrir et essaie de me dépouiller des modèles rationnels pour me les rappeler et les interpréter. Ma biographie n'est plus seulement diurne, mais aussi nocturne, dans la mesure du possible. Puisse-t-elle se relier aux songes et aux mythes traditionnels de nos sociétés ! En effet quand je parviens à me rappeler mes rêves je les trouve le plus souvent très ...occidentaux, directement en relation avec mes craintes personnelles ou de groupe. Ils portent sur le travail et les relations personnelles, ils sont tissés de sentiments de crainte, d'amour, de peur et d'aventure.

Ces expériences contrastées de la vie de rêve mènent à se poser la question : les rêves sont-ils déterminés par la culture ou celle-ci l'est-elle par les rêves ? Sans répondre au fond à cette question d'anthropologie fondamentale, on peut avancer qu'en Occident (où les rêves sont dévalorisés du point de vue de leur coefficient de réalité) les rêves et leurs modes interprétatifs reflètent la culture ambiante, alors que chez les Wayuu (où ils sont pris au sérieux du point de vue de leur charge de réalité) non seulement ils sont influencés par la culture mais encore ils influencent celle-ci. En tout cas, en suivant des relevés de rêves effectués par J.G Goulet et M. Perrin, on voit comment les wayuu s'inscrivent dans une autre culture du rêve.

L'importance de la famille

Les Guajiros rêvent des morts et des vivants, et en particulier de leurs relations sociales. Leurs rêves suscitent des échanges qu'il serait difficile d'établir autrement. Ils entretiennent les liens de famille. Les guajiro parlent avec leurs proches parents dans les rêves, ils y rencontrent leurs défunts. Ils fondent aussi une sorte de thérapie familiale utilisée avant que l'on se décide à aller consulter un chaman ou, au contraire, après l'échec répété des cures chamaniques. Souvent l'alliance du songe et de la maladie permet d'exprimer des désirs autrement inexprimables et sert de prétexte pour renouer des rapports

sociaux relâchés. Selon le *palabrero* Inocencio Gonzales, chaque fois qu'un wayuu est malade, il rêve de son frère. Il cherche le remède pour se soigner mais aussi rétablir le bien-être de l'ensemble de son groupe. Si le rêve lui dit qu'il est important de se baigner avec de l'eau tiède pour se laver et enlever la douleur, alors il suit les indications du rêve et guérit.

La continuité entre les deux mondes.

Dans leurs rêves les Guajiros parlent très couramment avec des morts, parents ou étrangers. Comme le dit M. Perrin : « pour eux, ces rencontres nocturnes témoignent de la continuité supposée entre ce monde-ci et la première phase de la mort, cet espace imaginaire qu'est Jepira ». Dans la pensée du Guajiro apparaissent deux sphères dans lesquelles il fait l'expérience de lui-même et des autres : celle de la vie quotidienne qu'il vit éveillé et celle de la vie nocturne avec ses rêves. Si un Guajiro rêve qu'il est dans une autre localité, cela signifie qu'une partie de son esprit, son âme, a quitté son lieu de sommeil et vagabonde quelque part. Le rêve implique une déambulation nocturne de l'âme, au cours de laquelle elle rencontre des ombres du monde autre. La maladie est interprétée comme une errance prolongée de l'âme hors du corps et la mort comme son départ définitif.

J. G. Goulet exprime la même idée : « Les gens d'Aliu (Haute Guajira) mettent sur le même plan les conversations qu'ils ont avec leurs proches parents devenus *yoluja* et les échanges qu'ils ont avec moi, leurs proches parents vivants et leurs voisins. Les deux genres de rencontres sont pour eux réels et dans chaque sphère les événements sont véridiques. Les gens ont l'habitude de dire : on rencontre les défunts dans nos rêves. Les rêves sont une façon de faire l'expérience de rencontres avec les défunts *yoluja*. Ils servent pour prédire le futur... Après quelques semaines passées à Aliu, on m'a demandé si je rêvais. Au matin, quand la famille était réunie dans la cuisine pour boire un café, ils se demandaient entre eux : « Qu'est-ce que tu as rêvé ? ».

Le caractère prédictif

Le rêve donne souvent des conseils dans les déplacements permet d'éviter les accidents en chemin. Les indiens disent « Le rêve vous dit que vous aurez un accident. Pour l'éviter il vaut mieux prendre un bain. Il vous faut vous plonger dans un « contre » protecteur. Il protège plus généralement des ennemis. Il avertit de regarder autour de soi et de discerner ceux qui vous recherchent. Il propose des

protections, des « contre » c'est-à-dire des magies protectrices. Ainsi parle une des filles d'un *palabrero* : « les gens disent que le rêve peut être clair pour éviter un malheur ; tout ira bien pour qui se baigne dans de l'eau claire tandis que celui qui le fait dans de l'eau sale connaîtra la malchance et probablement mourra ». Un *palabrero* raconte : « Ma femme a rêvé et elle m'a dit qu'il fallait que je prenne un bain avec un « contre » que mon cousin avait rapporté, je devais en prendre un le matin et un autre l'après-midi. J'ai dû boire de la *mazamorra*¹⁶⁰ le matin et l'après-midi. Pendant trois jours j'ai pris de la *chicha*¹⁶¹ et j'ai mis un anneau protecteur. Je suis allé chez ma mère et dans une autre maison, chez ma sœur, pour chercher un anneau d'or. Mais, ce bijou a disparu quand j'étais en train de prendre un bain dans le puits. J'ai du prendre un autre bain pour prévenir les malheurs et savoir dialoguer en tant que *palabrero* dans les conflits qui arrivent à ma communauté ». Le *palabrero* Inocencio ajoute : « les rêves sont prémonitoires et il est nécessaire d'en faire une interprétation. Avec les mauvais rêves, il faut de l'eau froide pour éviter qu'ils ne se réalisent. Par exemple quand on rêve d'une chute de cheval, d'une tempête, d'un accident de voiture, il faut prendre un bain d'eau froide.

La science des rêves.

Pour M. Perrin « le rêve wayuu est contraignant et redoutable. Il s'impose et on doit lui obéir. D'autant que les clés des songes locales sont là pour traduire en faits plus habituels les monstruosité ou les bizarreries qu'il met parfois en scène ...leurs clés des songes réduisent l'infortune à quelques grands motifs. Côté interprétation, citons, par ordre de fréquence, la violence entre lignages, la mort des proches, la maladie, la médisance, l'adultère féminin, la qualité des funérailles, le clan du futur conjoint, le sexe de l'enfant à naître, l'influence croissante de la société nationale, l'émigration, la prison, l'accident de camion ? Côté images oniriques concernant le corps citons les relations sexuelles, les fantasmes masculins : copuler, être nu, uriner, déféquer, etc. Toutes vont être interprétées en termes de dysfonctionnement social. La grossesse d'un homme en rêve annonce la guerre, l'homosexualité masculine prévoit l'adultère ou la ruine ».

Beaucoup de rêves mettent en scène des éléments de la vie rurale. Ainsi lorsque dans un rêve on voit un chemin près d'une rivière, l'oniromancie locale explique : si la personne a peur et qu'elle ne

¹⁶⁰ Soupe ou bouillie de maïs.

¹⁶¹ Aguardiente (eau de vie) de maïs.

parvient pas à traverser la rivière et qu'elle revient sur ses pas, elle aura un problème ou un conflit avec sa famille. Mais, si elle traverse, si elle nage, ce problème va se résoudre. Si on rêve d'un cheval, on possèdera dit-on une voiture ou une maison. Si c'est une mule on aura une simple voiture. Si le cheval vous fait tomber ça veut dire que vous aurez un accident ou que vous serez renversé. L'âne vu en rêve présage la pauvreté, à l'inverse du cheval, signe de richesse à venir, la mule occupant une position intermédiaire.

Toutefois les Guajiros ne manquent pas d'esprit critique, ils admettent les limites des messages que des faits ultérieurs pourraient contredire. Leurs clés les songes autorisent d'ailleurs une assez grande souplesse d'interprétation. Par exemple un même élément peut posséder plusieurs sens, ce qui laisse un choix possible : rêver d'un cheval peut être associé à la richesse, à un homme adulte ou bien, si dans le rêve l'animal s'est cabré « comme une vague », à une mort par noyade ».

La part de la vie sociale

En Occident on privilégie l'individu. On pratique une analyse psychologique et non sociologique ou anthropologique du rêve. On admet cependant une certaine portée ou implication collective des rêves. Freud par exemple ne nie pas que la société agisse sur les séances d'hypnose, il admet même que la fantasmagorie des rêves est sujette à la pénétration d'éléments sociaux. Du point de vue négatif la société exerce une sélection sur le contenu des rêves, elle agit comme un filtre pour les images projetées depuis le plus profond de l'inconscient, pour ne laisser passer que les images acceptées par la morale collective : constituant ainsi la censure sociale. Mais d'un autre côté, elle agit de manière positive, comme constructrice de symboles. La libido, en effet, parvient à franchir avec des détours d'hypocrisie les barrières posées par la société, dissimulée sous les symboles, elle se joue des obstacles. Or ces symboles ne sont pas le produit de la fantaisie individuelle mais de la culture collective, de vieilles pratiques magiques, d'antiques mythologies et de cultes dont on pourrait penser qu'ils ont disparu pour toujours ; il existe en réalité chez l'homme tout un inconscient collectif et le rêve est une exploration de ces ténèbres, qui depuis des millénaires se sont accumulées en nous. Selon cette pente les sociétés premières plongent dans les formes de pensée contemporaines.

La relation dialectique entre nature et culture.

Nature et culture sont inséparables et en construction permanente. J'ai pu le constater dans une communauté de la Haute Guajira quand ses membres reconstruisaient la journée avec les rêves vécus au cours de la nuit. Selon R. Bastide, si l'homme ne devient homme que grâce à son passage de l'animalité (nature) à la culture, et bien que le rêve soit sans doute à l'origine physiologique, et par conséquent purement naturel, cette nature serait utilisée par les primitifs comme un fondement pour la construction de la culture. De telle sorte que, dans la mesure où le rêve permet le passage du subjectif au collectif, par le biais de la communication avec l'autre et l'acceptation des autres, comme on passe de l'anarchie des images à une norme que tous devront respecter, si la base de la culture est dans la nature on voit à travers le rêve comment s'instaure une continuité avec la culture¹⁶². Alors que pour les indiens la nature crée la culture, en Occident c'est la culture qui se charge de créer la nature.

Les indiens rêvent beaucoup et tous sont appelés à le faire, il existe pourtant une sorte d'aristocratie dans ce peuple du rêve. Certains rêvent plus, mieux et de manière plus significative que le commun des mortels, ce sont les chamanes.

2 / Les Chamanes

Les chamanes sont des individus de ce monde ci qui peuvent communiquer à volonté avec le monde autre. Leur qualification est généralement acquise par un long travail sur soi qui n'exclut pas des signes d'élection spontanée émanés de l'invisible. La prédisposition familiale peut aussi exister. Le jeune ou futur chamane reçoit de toute manière une initiation d'un ancien qui lui transmet un savoir et en quelque sorte va certifier son pouvoir. Selon Mircea Eliade, un homme devient chamane : a) par vocation spontanée ; b) par transmission héréditaire de la profession chamanique ; c) par décision personnelle ou plus rarement, par décision du clan. Mais indépendamment de la méthode de sélection, le chamane n'est reconnu comme tel qu'une fois qu'il a reçu une double instruction : a) d'ordre extatique (rêves, visions, trances, etc.) et b) d'ordre traditionnel (techniques chamaniques, noms et fonctions des esprits, mythologie et généalogie du clan, langage secret, etc.). Cette double instruction, dont se chargent les esprits et les

¹⁶² R. Bastide, *op. cit.*, p. 53.

vieux maîtres chamans, constitue l'initiation. Pour M. Perrin un individu s'achemine vers l'état de *piache* (guérisseur chamane) à travers ses rêves, son ingestion de tabac, des maladies significatives. A un moment donné il fait part à sa famille de l'ordre que lui donne un esprit d'être *piache* et un jour, au sortir victorieux d'une crise d'hallucination due au tabac, un chamane confirmé annonce publiquement sa vocation, son élection chamanique, il s'isole alors avec le novice et lui transmet ses savoirs/pouvoirs¹⁶³ : « Manger le tabac c'est en tout cas s'incorporer à une sorte de chaîne signifiante qui rend le chaman compagnon du sacré (*pulasu*) , et lui confère son pouvoir de médiateur, confirmé par les effets hallucinogènes de la plante. Plus précisément, c'est la rencontre du tabac et du chaman qui crée le « *pulasu* ». Le tabac devient sacré dans la bouche du chaman et le chaman devient sacré dès qu'il mâche le tabac»¹⁶⁴.

Chez les wayuu la tâche de chamane convient aux deux sexes. Aujourd'hui les femmes chamanes sont mêmes les plus nombreuses, dans la proportion de huit sur dix.

Le chamane peut transporter une partie de son être dans le monde de l'invisible. Il change de monde grâce à ses rêves et/ou au moyen d'hallucinogènes, les Wayuu utilisent pour leur part un tabac vert assez violent dans ses effets, la « *manilla* », une sorte d'extrait de tabac mâché. Il peut être aidé par des esprits auxiliaires avec qui il a une relation privilégiée¹⁶⁵. On attend de ses voyages et contacts qu'il puisse comprendre le sens d'évènements équivoques et qu'il soulage les infortunes de toute nature. Mircea Eliade résume ses attentes sociales en disant que les chamanes jouent un rôle important dans la défense de l'intégrité psychique de la communauté. Ils sont les champions qui s'opposent aux démons par excellence, ils luttent contre eux et contre les maladies et la magie noire. D'une manière générale, on peut dire que le chamane défend la vie, la santé, la fécondité, le monde de la « lumière » contre la mort, les maladies, la stérilité, le malheur et le monde des « ténèbres »¹⁶⁶.

Les chamanes sont les gardiens du savoir en matière de maladie¹⁶⁷. Les Wayuu distinguent deux catégories de maladies : *ayuulee* » et *wanülüü*. Les premières sont les maladies bénignes, les

¹⁶³ Ibid., p. 92.

¹⁶⁴ Ibid., p. 92.

¹⁶⁵ M. Perrin, Antropólogos y Médicos frente al arte Guajiro de curar, Ibid., p. 103.

¹⁶⁶ Mircea ELIADE. Historias de las creencias y las ideas religiosas. III. Paidós Orientalia. Barcelona. P. 32 et 44.

¹⁶⁷ Ibid. p. 8.

maladies *wanülüü* sont inquiétantes et préoccupent beaucoup les Guajiros, elles proviennent du monde-autre. Le malade et sa famille ne peuvent pas les contrôler seuls, il leur faut l'aide d'un chamane. Un chamane ignore moins que tout autre les aspects collectifs et familiaux des symptômes d'un malade. Le chaman intervient lorsqu'il y a une maladie individuelle ou sociale. Comme le dit Perrin¹⁶⁸ : « Les observations ethnologiques montrent que toutes les sociétés font un usage social de la maladie. Dans le cas guajiro lorsqu'un malade et sa famille demandent l'intervention du chaman ou *piache*, cette demande n'est pas seulement individuelle. Elle concerne tout le groupe. De la même façon, la réponse du chaman ou diagnostic dépend de l'individu malade, de sa position sociale et des problèmes propres à son lignage ».

Si le mal est bien de l'espèce *wanülüü* le chamane va devoir faire appel à ses esprits auxiliaires qui vont l'aider à guérir le malade ou chercher dans un rêve thérapeutique la révélation d'un diagnostic et d'un traitement¹⁶⁹. Un *palabrero*, Inocencio Gonzalez, commente ainsi le processus : « Je crois aux rêves. Les rêves sont à peu près l'esprit qui descend. Celui qui fume du tabac (le chamane) comprend. Nous ne comprenons pas parce que c'est l'esprit qui parle, le chamane ne fait que traduire. L'esprit qui arrive est celui qui va soigner ». Le chamane ne s'efface pas devant l'esprit, il agit de concert avec lui, en suivant ses instructions, ainsi dans cette séance où le chamane était une femme : elle était spécialiste pour enlever les poussières de l'œil ou un os de la gorge, et plus généralement faire sortir les vers du corps pour guérir ce que les *alijuna* appellent une infection. Mon oncle (dit le narrateur) s'était coupé et il avait une infection, son état devenait de plus en plus grave, alors on a cherché la vieille chamane qui est chère. Elle a chanté avec les esprits ; beaucoup de personnes attendaient à la sortie et elle a dit : « celui-là va vivre, il faut immédiatement un cheval avec une selle et une couverture de lit », aussitôt la famille a cherché un cheval, une couverture de lit et tout ce qu'elle demandait, une selle et un fusil qu'on appelle carabine, c'est toujours un homme riche qui en a une. Elle voulait aussi un chevreau noir, il a été aussitôt tué et mangé par l'assistance. Elle a demandé du tabac, et de l'argent, il fallait lui donner 200 bolivars¹⁷⁰. Il a fallu tendre un fil près du malade et y accrocher les billets comme des vêtements, pour que l'esprit les voit et n'emporte pas le malade. Alors la vieille chamane a commencé à lui faire des

¹⁶⁸ M. Perrin (1982), op. cit., p. 3.

¹⁶⁹ Ibid., p. 110.

¹⁷⁰ La monnaie colombienne est le peso, mais dans la Guajira, du fait de la contrebande, c'est essentiellement le bolivar vénézuélien qui a cours.

massages et à faire sortir le mal de lui comme s'il était un chevreau, et il sortait par la blessure et il sortait, il ne pouvait plus rentrer. Elle sortait et elle sortait sans se lasser les vers et elle avait un pot¹⁷¹ et comme ça ils allaient mourir. On est tous restés toute la nuit et quelques hommes ont joué de la musique sans s'arrêter. Mais l'esprit était difficile, il fallut encore aller chercher un taurillon, c'était une affaire de vie ou de mort. Au cas où l'on n'aurait pas pu il aurait fallu convaincre l'esprit de s'en passer.

Cette dernière description riche en couleurs pose le problème de la rémunération du chamane. Sur ce sujet la coutume wayuu est hésitante. Son principe nous paraît être que le paiement est normal mais ne doit pas transformer la cure chamanistique en affaire purement commerciale, en « marchandise ». Certains disent que lorsqu'un Wayuu fait appel à un *piache*, il doit lui remettre une pièce d'or ou des pierres précieuses pour les soins. S'il ne trouve pas le mal du malade le *piache* doit rendre le paiement. Une *piache* raconte qu'il est très difficile de faire « descendre » les esprits, c'est pour cela que c'est un processus très coûteux qui demande des colliers, des animaux et des choses très anciennes et difficiles à trouver. Le chamane reporte sur ses esprits l'obligation de payer. M. Perrin rapporte ainsi les propos du chamane Setuuma : « Nos esprits imposent le paiement pour libérer l'âme du malade... Si leurs exigences n'étaient pas satisfaites, le patient ne guérirait pas et le chaman tomberait malade, l'un et l'autre victime des esprits mécontents »¹⁷². Les wayuu peuvent faire la différence entre une cure qui échoue et les manœuvres d'un charlatan. Ils disent toutefois : si quelqu'un a demandé de l'argent et qu'on n'a pas obtenu satisfaction on doit être remboursé ; si le malade meurt, le charlatan doit rembourser tout ce qu'il a demandé, pour qu'il ne soit plus menteur, et ne pas prétendre soigner sans apporter de remède.

Les chamanes sont très importants dans l'univers symbolique de ce peuple. Ils sont au carrefour de leurs rêves et de leurs mythes et comme les gardiens de la dualité des mondes. Le chamanisme se nourrit des rêves. Mais il s'agit de rêves profonds qui font connaître d'autres mondes. Carlos Castaneda¹⁷³ assure que « rêver nous fait sortir de nous mêmes. Rêver ne signifie pas simplement avoir des rêves ; pas plus que rêvasser ou souhaiter ou imaginer. Par l'acte de rêver, nous pouvons percevoir d'autres mondes, que nous pouvons

¹⁷¹ La « vieille » sort les vers de la plaie infectée et les met dans un bocal où ils ne pourront plus causer de mal et dans lequel ils vont mourir.

¹⁷² Ibid., p. 96.

¹⁷³ Carlos Castañeda. L'art de Rêver. Du Rocher, New York, 1993, p.9.

assurément décrire. Mais nous ne pouvons décrire ce qui nous les rend perceptibles. Néanmoins, nous pouvons sentir comment rêver ouvre ces autres royaumes. Rêver semble être une sensation - un processus dans nos corps, mais c'est l'accès à un ailleurs».

Comme le montre S. Larsen, la tâche du chaman consiste à incarner et à transmettre le message des mythes ; à introduire du sens dans la vie et à soigner ; en définitive à créer une sensation chaque fois plus forte d'harmonie avec les racines qui donnent une forme à l'existence¹⁷⁴.

Après cette présentation des structures symboliques des wayuu notre première partie est terminée. Nous allons nous attacher désormais aux aspects juridiques de leur existence. Leurs coutumes de règlement des conflits ne constituent pas un secteur séparé du reste de leur culture, elles en constituent peut-être même l'aspect le plus significatif. Pour les comprendre il faudra au préalable examiner la manière dont le droit pénal peut comprendre l'esprit d'un mode de règlement des conflits qui laisse aux intéressés la plus grande part dans la recherche d'une solution acceptable. Enfin il faudra voir comment le droit étatique colombien a pu faire une place aux coutumes des indiens

¹⁷⁴ Stephen Larsen. La puerta del chaman. Ed. Martinez Roca, 2000, p. 21.

Deuxième partie : La coutume Wayuu et le droit colombien

Nous commencerons par revisiter la théorie du conflit et introduirons la notion de « situation-problème »¹⁷⁵. Puis nous entrerons en détail dans la logique réparatrice et négociée des coutumes wayuu. Enfin nous aborderons la situation des wayuu et des autres peuples indiens dans le cadre du droit positif colombien. A ce propos nous décrirons le passage d'un modèle juridique moniste légué par la modernité à celui d'aujourd'hui qui entend faire droit à la diversité du monde social et politique. Cette mutation largement entamée concerne aussi bien la Colombie que le reste du monde, elle éclaire le contexte dans lequel la Constitution Colombienne de 1991 a été mise en place et son importance dans le domaine des peuples indigènes. Nous verrons quel rôle joue la Cour suprême de Colombie dans ce processus

¹⁷⁵ Robert Philipe, « Paradigme ou stratégie », Alvaro Pires, « La conception du crime », *Revue Déviance et Société*, 995-Vol 19.N. 3, Genève, p. 270.

Il existe plusieurs façons d'écrire la notion de situation-problème, mais le chercheur Philippe Robert, francophone, écrit l'expression situation-problème avec un trait d'union car il l'entend comme un mot composé de deux éléments liés pragmatiquement.

Chapitre 1 : Les conflits

Une manière de connaître une société est d'en appréhender les conflits et la gestion qui en est faite. Les conflits sont inhérents à toute société mais se construisent en fonction des diverses conceptions du monde, des formes d'autorité et des cadres conceptuels propres à chacune ; ces réalités varient en interaction avec les dynamiques sociales.

Dans ce chapitre, j'aborderai ce qui est relatif au conflit du point de vue sociologique et anthropologique mais cette question devra être approfondie en l'intégrant à la problématique de la situation-problème telle qu'elle a été développée, en particulier par L. Hulsman.

La dialectique du conflit et des situations-problèmes nous permettra de présenter un tableau du règlement des conflits chez les Wayuu. Le mode propre aux Wayuu, bien que situé localement n'est pas séparable du développement des droits nationaux (en Colombie et en Amérique du Sud) et même des droits internationaux.

Les données sur lesquelles nous nous baserons ont été collectées auprès d'un groupe de la Haute Guajira mais aussi auprès des institutions de l'Etat qui travaillent avec les indigènes et tentent d'articuler le système Wayuu et le droit étatique d'une manière constructive. J'ai utilisé plusieurs sources bibliographiques. Je citerai, entre autres, les travaux de Weildler Guerra Curvelo, Michel Perrin, Jean Goulet, Raymond Verdier et Gérard Courtois, chez qui j'ai trouvé de précieux éléments factuels ou interprétatifs pour améliorer la compréhension de mes propres données de terrain. Nous exposerons ce que l'on peut appeler le droit Wayuu traditionnel, conforme aux « manières Wayuu », les *sükwaitpa* Wayuu. Cependant, depuis une trentaine d'années, la péninsule de la Guajira a été le théâtre d'un développement de trafics en tout genre, en particulier de la drogue et des armes. A la violence des trafiquants internationaux et locaux s'est ajoutée celle des militaires et paramilitaires. Les modes traditionnels de résolution des conflits en ont subi le contrecoup. La culture de la conciliation et de la compensation matérielle des offenses en a été ébranlée ; malgré tout, les Indiens résistent pacifiquement pour faire respecter leurs traditions et leur façon de comprendre la justice restauratrice.

1.1. Le conflit et les situations-problèmes

Dans un premier temps nous analyserons les notions de conflit et de situation-problème, puis nous examinerons les principales situations-problèmes chez les wayuu.

A/ Analyse des notions

Je vais d'abord me référer à l'aspect inéluctable du conflit et ensuite je mettrai en valeur certains de ses éléments avant d'y adjoindre la question des situations-problèmes.

La conflictualité est admise par de nombreux auteurs comme étant un aspect inévitable du fonctionnement social. Dès ses premiers mois l'enfant voit ses désirs et surtout son désir de toute puissance borné par ses parents, sa phratrie et les contraintes du milieu naturel. La vie et l'éducation familiale vont lui apprendre comment s'arranger avec les demandes contradictoires présentées simultanément par les « autres » qui composent son environnement mais sans jamais pouvoir éradiquer les occasions de conflit.

Plus généralement, l'enchevêtrement de la vie collective, la nécessité d'accorder les fins et les moyens d'acteurs sociaux différenciés dans un monde dont les ressources sont limitées font renaître en permanence les causes des heurts et des différends.

Une vie sans conflits est une illusion de courte durée. D'ailleurs si une telle vie existait, nous serions privés des occasions indispensables pour développer nos capacités. Chacun apprend à travers et grâce aux conflits. Le développement humain en société se déroule en suivant des étapes qui sont généralement des situations de changement, provoquées par des contradictions issues d'une situation antérieure où elles restaient sans solution.

Un conflit peut être défini comme une discordance entre des conduites, des perceptions, des objectifs et/ou des sensibilités que les individus ou groupes concernés définissent comme des enjeux

mutuellement incompatibles. Il peut ou non exister une manifestation « agressive » de cette incompatibilité sociale¹⁷⁶.

Dans un conflit se rencontrent généralement les éléments suivants :

- Un processus interactionnel qui, comme tel, naît, croît, se développe et peut parfois se transformer, disparaître et/ou se dissoudre, ou rester stable ;
- Une dynamique qui se construit réciproquement entre deux ou plusieurs parties, entendant par parties des personnes, des groupes importants ou réduits, avec toutes les combinaisons possibles.
- Un mouvement qui aboutit à une coopération ou à des actes d'agression.

L'escalade ou la désescalade des éventuelles hostilités est fonction des attitudes réciproques de la dyade en conflit. "A" réagit à ce qu'il perçoit que "B" lui fait, en même temps que "B" interprète cette réaction comme une expression de l'agressivité innée ou apprise de "A" vis-à-vis de lui. Se met ainsi en place un cycle d'attaque - réponse agressive -défense- contre-attaque, qui peut se prolonger durant plusieurs générations.

La sociologie distingue des conflits politiques, économiques, juridiques, etc. Dans le domaine juridique il faut faire la différence entre les différents types de droits, tels que le pénal¹⁷⁷, le civil l'administratif, etc. parce que la logique juridique (et parfois celle des acteurs) est différente selon chacune des parties du droit.

Les sociologies du conflit¹⁷⁸ sont diverses. Certains auteurs ont privilégié l'analyse des causes et d'autres, celle des types de conflictualité, mais tous considèrent l'analyse des conflits comme une perspective importante pour comprendre la régulation du social et ses diverses constructions idéologiques.

¹⁷⁶ Suarez Marines, Mediación. Conducción de disputas, comunicación y técnico, Bogotá, Temis, 1996.

¹⁷⁷ Par exemple dans le domaine pénal, le juge ou Ministère Public définit d'une façon abstraite le conflit. Il cherche toujours un auteur et joue avec des définitions étroites, faites d'avance et définies dans un temps et espace déterminés. En droit civil et en droit administratif la participation des demandeurs à la définition des dommages illicites est beaucoup plus marquée, ils collaborent au rétablissement du droit. Ces droits comportent une marge notable de flexibilité.

¹⁷⁸ Je me suis tournée vers la sociologie du conflit pour compléter ma formation initiale strictement juridique. Cela veut dire que je connaissais le droit et ses différentes constructions, notamment le droit pénal comme un système abstrait et limité qui masque des réalités. Dans mon travail de thèse j'ai essayé de :

- me libérer d'une notion du droit étroite, cantonnée à l'examen des pratiques législatives et judiciaires.
- utiliser un point de vue plus large en accord avec les Droits Fondamentaux.

K. Marx, K. Dahrendorf et A. Touraine voient tous dans le conflit un moteur essentiel du changement social.

De son côté, G. Simmel (1858-1918)¹⁷⁹, présente le conflit comme un élément de régulation et d'intégration sociale. Le conflit, qui pourrait apparaître comme la situation " antisociale " par excellence, doit être compris comme une forme d'interaction. Le conflit est pour lui non seulement inévitable mais encore nécessaire pour la cohésion des sociétés : Il permet à des personnes qui étaient autrefois opposées de se réunir face à un ennemi commun ; il y a conflit parce que les adversaires sont d'accord sur la valeur de l'objet disputé (cf. la problématique de l'intérêt chez P. Bourdieu) ; enfin les conflits s'accompagnent souvent de la mise en œuvre de règles communes.

Un conflit est donc toujours le signe d'une relation sociale¹⁸⁰. Le conflit implique socialisation. M. Weber¹⁸¹ voit dans le conflit une relation sociale irréductible. Pour lui la paix ne requiert pas l'interdiction absolue des conflits. Cet état exige seulement de bannir le recours aux moyens les plus violents, mais il laisse libre cours aux conflits qui ne dépassent pas un certain seuil de violence.

MM. Boudon et Bourricaud ajoutent qu'un conflit est une relation antagonique entre deux ou plusieurs unités d'action dont l'une au moins tend à dominer le champ social de leurs rapports ; en toute hypothèse le conflit concerne l'ensemble des mécanismes par lesquels un système social s'équilibre, gère son changement, arbitre entre les intérêts et les valeurs des différents groupes qui se manifestent en son sein.

¹⁷⁹ Simmel écrit : « Le changement social est la transformation durable de l'ensemble ou d'une partie d'un système social dans son organisation, sa structure et ses modèles culturels. Le changement social est caractérisé par des transformations importantes de la société (les congés payés en 1936 par exemple). Le conflit est donc créateur : il pousse les acteurs à inventer de nouvelles formes sociales, il a une action dynamique sur l'organisation sociale qui l'oblige à évoluer. Il a aussi une fonction d'intégration des acteurs sociaux car il se déroule au nom d'objectifs communs ». En fin de compte le conflit remplit deux fonctions : il révèle les antagonismes sociaux et il permet de reconstruire l'unité de la société en suscitant des transformations ».

¹⁸⁰ Marcel Mauss et Georg Simmel voient dans l'échange une forme sociale qui fonde et entretient la relation et la vie sociales. « D'un point de vue général Simmel et Mauss conçoivent la réciprocité dans des termes très proches : il s'agit d'une dynamique, d'un va-et-vient de choses et d'hommes entre les individus, les groupes, les sociétés ou les cultures » (C. Papilloud, p. 65). Cependant, Marcel Mauss et Georg Simmel divergent sur la question de l'inscription de la relation sociale dans le groupe. Pour le premier, la relation sociale s'éclaire à partir de la morphologie sociale, pour le second, à partir de sa théorie des cercles sociaux. Au final, c'est la conception des formes sociales qui oppose les deux auteurs. Marcel Mauss se démarque d'Émile Durkheim lorsqu'il appréhende la « forme » du social dans ses études de morphologie sociale. Il est significatif que Marcel Mauss raye de son vocabulaire la notion de « conscience collective » qui permet à Émile Durkheim de poser l'irréductibilité et la transcendance du social par rapport aux consciences individuelles.

¹⁸¹ Max Weber, avec son concept de polythéisme des valeurs, s'insurge contre ceux qui posent l'antagonisme comme pathologique et la paix ou le compromis comme normaux, or, aucune valeur objective n'impose de privilégier ceux-ci. Seul un choix idéologique et subjectif, en contradiction avec la neutralité axiologique que doit défendre le sociologue, permet de le penser. Max Weber montre au contraire que l'homme est toujours aux prises avec des antagonismes, des tensions et des conflits de toutes sortes.

J. Freund, dans ses nombreux ouvrages sur le conflit, a établi une typologie et une étiologie du conflit. Il place son origine dans l'hétérogénéité de toute organisation humaine. Le conflit naît de la différence et de l'incompatibilité posée par deux acteurs dans le rapport à un objet ou, très fréquemment, d'appréciations divergentes sur le même objet.

Dans la majorité des cas, malgré le discours officiel qui réserve souvent au droit la gestion et la résolution des conflits, ceux-ci sont traités en parallèle, voire exclusivement, d'une autre façon. Parfois ils sont pris en charge par ceux qui sont directement intéressés dans le conflit sans mobilisation des tiers, parfois ils mobilisent d'autres instances qui n'appartiennent pas à la justice officielle : l'école, les églises, le monde médical, le travail social, la commune, la famille, etc. Lorsqu'on s'adresse à la justice officielle, on peut souvent choisir le type de juridiction qu'on va solliciter : civile¹⁸², administrative ou pénale. Ce choix conduit à des reconstructions très différentes du conflit¹⁸³.

¹⁸² Selon Louk Hulsman, le droit civil ne se structure pas autour de formes préfabriquées et rigides de l'illicite. On y trouve une quantité limitée de principes suffisamment ouverts pour permettre aux parties impliquées dans une contestation de reconstruire de façon détaillée et variée les faits qui constituent la base du processus illicite. Dans la mesure où les parties sont d'accord sur une telle reconstitution leur décision peut être reconnue par le juge. (Entretien à Bogotá ; novembre 2008).

¹⁸³ Il y a une nécessité qui lie la notion de conflit et celle de situation-problème ». Pour cela, j'ai commencé à explorer les théories des conflits. J'ai trouvé des approches générales. Elles sont plus ouvertes. Ces théories travaillent avec des mécanismes alternatifs, mobilisent des changements et nous apprennent à ne pas éviter les conflits ; au contraire, elles nous apprennent à gérer les conflits. Ces conceptions invitent à l'interaction entre des personnes et des groupes. C'est ainsi que je suis arrivée au concept des situations-problème (SP). Il faut noter que la théorie sur la SP partage différents éléments avec les théories des conflits :

- La critique du le droit étatique et de ses institutions (notamment dans le domaine pénal ou les relations entre les personnes et l'Etat son bien étranges.)
- La revendication de la richesse des relations (interaction) entre les gens et les groupes.
- La participation
- La notion de la pluralité de constructions selon les acteurs sociaux...

L'analyse de la SP doit beaucoup aux idées et recherches de Nils Christie et Louk Hulsman. J'ai compris que chez les Wayuu on peut dégager des SP qui font partie de leur manière de gérer leurs conflits.

La notion de SP invite l'analyste à adopter une approche situationnelle et à changer son comportement face aux conflits.

- La SP demande que dans un conflit on se pose toujours la question : « à qui le conflit pose-t-il un problème ? ».
- Elle rappelle qu'il y a des interactions pénibles sans « coupable ». Par exemple, dans le cas d'un accident, ou d'un problème dû aux éléments naturels, voire même dû à une puissance « surnaturelle » (selon certaines reconstructions et interprétations des faits).
- La SP critique le langage juridique légal et nous incite à ne plus recourir sans précautions à ses chaînes conceptuelles. Ainsi pour les termes comme : délit, délinquant, délit international, entre autres.
- La SP mobilise des savoirs empiriques pour connaître les perceptions/constructions du droit propres aux diverses populations auxquelles on a affaire..
- La SP nous aide à réfléchir sur les valeurs d'une société et de l'Etat.
- Ces précautions nous permettent de prendre conscience des différences entre les systèmes juridiques, indigènes et occidentaux. Le système wayuu par exemple est foncièrement participatif. Il pose des questions concrètes et propose des solutions qui varient selon les contextes, de plus ses constructions variées ne sont pas figées mais en mouvement.

Les diverses théories et pratiques sociales nous donnent des préceptes pour comprendre les critiques reçues par les lois pénales et les avantages des autres lois (civiles, administratives, etc.).

Pour décrire et analyser les processus d'un droit comme le droit indigène, il nous faut un langage, mais celui-ci ne peut se contenter d'emprunter ses concepts au droit, pour plusieurs raisons. Il doit pouvoir comparer les différentes façons de traiter des conflits (dans les justices officielles et au dehors) et dans cet examen il doit permettre de distinguer entre les éléments factuels et les questions de valeur. Nous allons voir ci-après comment une notion comme celle de situation-problème peut nous aider à cet égard¹⁸⁴.

La situation-problème est un événement qui peut s'interpréter de diverses façons par les participants. C'est un concept dynamique, culturel, axiologique, explicatif ; il permet de penser la pluralité dans la participation à la solution des problèmes ; il prend en considération l'esprit de conciliation, la compréhension et la responsabilité des personnes impliquées ; il tient compte du fait que tout récit valide a une histoire.

Par exemple, le principe d'égalité n'a pas une seule interprétation. Son sens dépend du contexte, des informations récoltées, des façons de voir le monde et des réalités elles-mêmes auxquelles on l'applique.

Dans cet esprit, L. Hulsman¹⁸⁵ refuse de voir l'acte d'une façon « essentialiste ». Pour lui un acte suscite toujours une interprétation par des sujets qui y apportent leur vécu et leur point de vue social et culturel.

Il montre l'importance avec laquelle, à un moment donné, les Droits Fondamentaux comme d'autres valeurs peuvent influencer la reconstruction des situations-problèmes.

Dans son analyse d'une situation-problème il tient compte de divers comportements criminalisables, à un moment donné. De manière stratégique il invite à utiliser le concept de situation-problème pour formuler des questions qui ne réduisent pas la complexité des affrontements : Qui pense que cette situation est problématique ? Que se passe-t-il avant toute caractérisation a priori ? Que veut réellement chacun ? Si on réfléchit avec lui de cette façon, on accède à une conception de la pluralité du droit dans le temps et dans l'espace.

Si je parle de droit wayuu, c'est pour montrer d'une façon générale la vie de différents groupes d'indiens et de personnes dans des Etats modernes. Je ne regarde pas seulement le droit wayuu traditionnel, je le regarde dans le contexte national (loi, jurisprudence constitutionnelle) et international.

¹⁸⁴ De nombreuses personnes ne vont pas informer les professionnels du droit des faits (situation-problème) ni les leur dénoncer car ils ne les considèrent pas comme relevant du domaine de la pénalisation.

¹⁸⁵ Hulsman Louk, *Pensar en clave abolicionista*, Buenos Aires, CINAP, 1997.

Il écrit : « on va se concentrer sur les personnes directement impliquées dans la situation et les interroger sur ce qui s'est passé, ce qu'elles ont senti, à qui ou à quelles circonstances elles attribuent la responsabilité du fait, on va leur demander ce qu'elles voudraient faire ou que les gens fassent ».

Si une personne lésée a désigné un « coupable » et que celui-ci a été identifié, ses réponses et les positions de la personne lésée deviennent une partie de la reconstruction. En agissant de la sorte on fait place à la diversité des personnes et on laisse le champ libre aux individus à qui il est demandé d'intervenir dans les situations problématiques qu'elles soient professionnelles du droit ou non.

Il est important de savoir comment les personnes pensent elles-mêmes les événements. Elles peuvent les construire en les référant ou non à des auteurs. De nombreuses mises en récit sont possibles, il peut s'agir : d'un accident (sans auteur), d'un problème d'environnement, d'un événement en relation avec un pouvoir supérieur (social ou politique), d'une question de réparation liée à la pratique médicale, d'un trouble que l'on impute au surnaturel¹⁸⁶, de l'établissement d'une culpabilité associée à une punition etc.

Il convient de conserver une attitude ouverte sans penser qu'il faut toujours chercher un auteur ou recourir à l'aide d'un professionnel du droit. Il faut écouter les gens et les laisser s'exprimer sans préjuger de ce que doivent être leurs options.

Il existe différents langages ou interprétations des faits et ce qui arrive n'est pas forcément pensé comme mauvais par les intéressés. La législation avec ses catégories préfabriquées ne correspond pas nécessairement à la réalité vécue par les gens. L'Etat n'est pas le porte-parole des valeurs de toute la société.

L. Hulsman¹⁸⁷ demande que l'on respecte le client, c'est-à-dire que l'on ne lui impose pas un schéma d'interprétation. C'est la condition pour aboutir à une reconstruction valide¹⁸⁸ de la situation-problème. Il montre à quel point le vocabulaire et le langage sont importants. Si on continue à classer automatiquement certains actes comme 'criminels', on n'aura pas la possibilité de voir la réalité telle

¹⁸⁶ Dans un événement construit comme d'origine « surnaturelle », il n'est pas nécessaire de supposer un auteur.

¹⁸⁷ Hulsman Louk, *Conflictos relativos a la terminología: "situación problemática" vs. "crimen"*. Córdoba, Universidad de Córdoba, p. 32.

qu'elle est. Il invite inlassablement à laisser voir la réalité différemment et à tenir compte des personnes concrètement impliquées dans un acte ou dans une situation-problème.

Au lieu de cela, le système pénal avec son catalogue d'incriminations stigmatise les individus et referme a priori l'éventail des réponses que l'on peut donner aux événements. Le droit pénal ne comprend pas les reconstructions des situations problématiques et les enferme dans des normes restreintes. Le langage « normal » du système pénal n'est pas assez descriptif. Les images populaires et scientifiques du délit dans les sciences juridiques ne sont pas des guides sûrs. Il faut abandonner leur approche essentialiste du pénal¹⁸⁹.

Les considérations précédentes prennent encore plus de force lorsqu'on veut interpréter les droits des peuples sans écriture. Il faut se garder de leur appliquer, sans précaution, les catégories normatives figées du droit pénal de l'Occident moderne. Il est important de comprendre comment chaque peuple ou culture lie une situation-problème, un conflit et ses pratiques de justice restauratrice. Si nous comparons les interprétations des faits selon différentes cultures, nous voyons le pluralisme apparaître dans l'appréhension des événements, dans les reconstructions des faits et dans les réactions sociales tant formelles qu'informelles qu'ils peuvent susciter.

D'autres criminologues¹⁹⁰ ont réfléchi sur le concept de situation-problème en nous invitant à déconstruire la notion de délit pour nous libérer de l'idée que ce mot représente une réalité objective. Pour eux l'idée de délit, avec toute la logique pénalisante qui y est attachée, est le résultat rigidifié d'un certain nombre de choix opérés pour traiter une situation-problème au départ ouverte et polysémique.

La définition des situations-problèmes et les réactions qu'elles suscitent dépendent de la structure et de l'idéologie de chaque société. Il en est de même pour les manières de gérer les conflits. A titre de comparaison, le droit pénal occidental est généralement écrit et formel dans ses définitions et dans ses réactions alors que le droit wayuu est oral et sensiblement plus flexible. De surcroît il existe dans ces deux mondes des événements hors du circuit juridique.

¹⁸⁹ Dans le chapitre suivant nous étudierons ce que l'on appelle le chiffre noir de la criminalité. Ce chiffre montre que la représentation des faits criminalisables varie selon que l'on cherche à les institutionnaliser ou non. Dans les enquêtes de victimologie où le traitement pénal des faits n'intervient pratiquement jamais ces faits sont tout de même traités. Le constructivisme nous aide à expliquer ce phénomène: les mêmes événements peuvent être construits différemment selon les individus et leur relation aux choses. D'où l'écart entre le droit pénal qui fige les événements et le droit civil qui les fait bouger, les médiatise et les transforme.

¹⁹⁰ Criminologues, tels que Alvaro Pires, Raul Zaffaroni et Nils Christie.

C'est pour cela que N. Christie voit dans la « délinquance » une construction socio-théorique. Des "actes"¹⁹¹ existent mais on peut leur attribuer des significations différentes : ils peuvent être vus comme bons, neutres ou mauvais. La définition de l'acte donnée par N. Christie n'est pas objective. Il fait dépendre toutes les classifications de ce que l'on peut appeler la subjectivité socio-culturelle. Le même acte peut être instruit différemment dans de nombreux systèmes parallèles. Ainsi la « délinquance » existe seulement dès lors qu'on décide que quelque chose de déterminé doit être considéré comme un délit. C'est une manière, mais une seule parmi bien d'autres, de classer les actes que l'on trouve déplorables.

En ce sens « le délit n'existe pas ». Il devient « réel » lorsqu'on lui donne le sens de crime en lui attachant une conséquence pénale. Plus généralement, le sens que l'on accorde aux actes est fonction de la manière dont les êtres humains les classent et les évaluent selon des critères esthétiques, d'efficacité, etc., variables d'une culture à l'autre comme au sein d'une même culture. Le perspectivisme de Christie se double d'un mobilisme : les constructions socio-théoriques des actes ne sont pas statiques mais toujours en mouvement.

La question qui nous occupera est de savoir lorsqu'un Wayuu utilise la violence ou la vengeance restauratrice si l'on reste dans le cadre d'une situation-problème ou d'un conflit. Pour répondre à cette question il faut se tourner vers les valeurs et les schèmes de reconstruction de la culture wayuu.

Dans cette éthique, la violence pour la défense de l'honneur est conforme au standard culturel, la vengeance de sang reste donc dans le cadre de la solution normale d'une situation-problème.

Le concept de situation-problème a une valeur particulière dans le monde wayuu puisque celui-ci ne connaît pas un code systématique de classifications pénales. Les groupes impliqués dans une situation-problème participent à sa solution et leur réaction non prévisible a priori possède une marge notable d'indétermination. Il existe une liberté de discussion, de réflexion et de choix dans les méthodes de règlement. Le concept de justice restauratrice développé récemment en Occident a repris une partie de cette latitude.

¹⁹¹ Christie Nils, *Le contrôle social comme industrie. Vers un nouvel holocauste*, Buenos Aires, Ed. del Puerto, 2000. p. 30

Nous aborderons plus loin dans notre section consacrée au pluralisme juridique, la manière dont les individus sont confrontés à des situations et aux diverses réactions, selon la construction sociale du groupe et les personnes impliquées. On traitera dans le même esprit le développement de la juridiction indigène en Colombie, en observant la manière dont se construit l'inter légalité.

B / Les principales situations-problèmes chez les Wayuu

Chez les Wayuu diverses situations-problèmes peuvent venir altérer les relations sociales, l'identité ou, la dignité de chacun. Les conflits et les rancunes naissent généralement du rapport entre les genres, de questions familiales, de la propriété des animaux, du contrôle d'un territoire, des violences corporelles (voire d'une mort), des processus de hiérarchisation sociale, mais aussi de problèmes « symboliques » comme le bon usage de la parole, l'étiologie des maladies, les révélations incluses dans les rêves et le respect des morts.

G. Curvelo ajoute que les conflits sont souvent liés à l'abus d'alcool. Il cite à ce propos un indien de Nazareth (entretien 2007) :

« L'alcool, c'est-à-dire la cuite. Les hommes se battent quand ils sont saouls et le problème vient de là. On doit payer et faire la paix, on se serre la main et on boit un verre cul-sec ; si on vomit, c'est parce que c'est parti comme de l'eau fraîche et on continue à boire. S'il y a un conflit il faut s'envoyer un grand verre de *chirrinche* (eau de vie locale) pour faire la paix. Il faut s'arranger parce que sinon ça continue à monter ».

La violence politique, elle aussi, a profondément marqué la société colombienne, à divers niveaux, tant dans la Guajira que dans d'autres régions.

Voir des personnes armées qui se proposent seulement d'acquérir un fort pouvoir économique par le succès des armes a bouleversé les valeurs de certaines couches sociales, en instituant une culture où « la fin justifie les moyens ». La globalisation et les mass-media jouent aussi un rôle important.

Chaque fois je me rends sur le terrain, je remarque, dans la pratique et dans les discours, des changements sensibles au sujet des

projets de vie envisageables, des objectifs légitimes et des moyens que l'on peut employer sans honte.

Cette évolution n'est cependant pas la même dans toutes les parties de la Guajira. Dans la Moyenne Guajira, les indigènes se trouvent pris entre la culture urbaine et la culture wayuu. Ceci n'est pas sans influence sur leur mode de vie comme sur l'apparition de nouvelles situations-problèmes. Posséder des véhicules et faire de la contrebande devient un but qui rassemble les mondes indigène, métis et blanc. La contrebande de biens et le trafic de drogue ont eu une grande influence sur la culture indigène, enveloppant d'un halo mythique et de rêve la péninsule Guajira. Le conflit avec « l'extérieur » est lié à la peur, étant donné que les routes de la contrebande et du trafic de drogue passent par la Haute Guajira. Les routes ont changé, et malgré la diminution du trafic de la marijuana la peur vis-à-vis de l'étranger subsiste, peur qui altère l'harmonie.

Les informations qui suivent ont été principalement recueillies lors de mes séjours dans la Haute Guajira. J'ai pu y observer l'importance que les Wayuu accordaient aux situations-problèmes, comme si leur éventualité faisait partie de leur vie quotidienne. Chacun ne cherche pas à les nier comme des états anormaux et lorsqu'elles surviennent les intéressés envisagent assez naturellement de procéder aux manières coutumières de les résoudre.

1/ La dignité et les rapports de genre

Les Wayuu ont une intuition très forte des interrelations entre la vie et la mort. La famille se trouve au cœur du cycle qui relie les différents âges de la vie ; il convient donc d'en défendre la nature et la dignité. Chaque individu trouve d'ailleurs une partie de son individualité dans son appartenance familiale, la conservation de son être et de sa dignité propres ne se sépare pas de celle de sa famille.

L'honneur et la dignité des femmes sont étroitement liés à ce contexte. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur le rôle de la femme, le respect de sa dignité est fondamental. A la *ranchería* où j'ai vécu, j'ai été témoin de la considération qui l'entoure. L'homme à la maison, la respecte comme compagne et grande travailleuse¹⁹², elle lui

¹⁹² Les petites filles Wayuu grandissent à côté des femmes, en participant à la cueillette des fruits, au transport de l'eau, entre autres tâches domestiques, tandis que dans leurs jeux elles reproduisent leur *ranchería* en argile, bois et autres matériaux. (V. Correa 1993 : 254). Le passage à l'âge adulte constitue un moment essentiel dans la vie des individus. Étant donné que dans la majorité des groupes le travail est divisé selon les sexes,

est généralement « fidèle » et se consacre aux tâches qui lui incombent selon la division coutumière du travail. La femme occupe une place d'honneur par rapport à l'homme et elle souhaite conserver cette situation. L'homme protège son honneur de toute forme d'agression, de son côté elle ne transige sur aucune offense pouvant atteindre son mari ou sa famille.

Les femmes jouent un rôle important dans la défense de la dignité et de l'honneur. Lorsque surviennent des différends, B. Saler (1988:118) signale qu'habituellement elles donnent des conseils aux hommes de leur famille, elles aident à chercher des appuis et contribuent avec leurs biens au paiement des compensations. Certaines peuvent-même participer très activement aux négociations. L'opinion des femmes considérées comme prudentes peut avoir une forte ascendance sur leurs parents utérins masculins. Bien qu'elles fassent preuve en public d'un grand respect pour leurs aînés, en privé elles peuvent conseiller les hommes impétueux et rappeler affectueusement à l'ordre leurs oncles maternels ou leurs frères.

G. Curvelo¹⁹³ dit que les femmes âgées d'un grand bon sens s'expriment fréquemment en faveur de la paix et qu'elles sont très écoutées par leurs parents masculins :

“Nous souhaitons qu'il ne nous arrive rien après tout cela ; je le dis parce que je suis une femme, que je ne sais pas me battre comme vous et que je crains la mort et que j'ai peur d'être brûlée devant les autres”.

Il est évident que la dignité des hommes est très liée à celle des femmes (et vice-versa) et l'on cherche toujours à la préserver. Dans les situations-problèmes, les femmes se battent pour la paix et demandent aux hommes de rester dignes. Les jeunes, disent-elles, sont très belliqueux et il faut leur inculquer la valeur de la parole et le respect dû à l'oncle et aux grands-parents. C'est différent avec les vieux car ils sont plus sensés :

« [ils disent qu'] il “faut se réjouir de ce qu'il n'y ait pas de guerre, que par conséquent payer est ce qu'il y a de mieux, les *palabrer* évitent les morts et celui qui ne paye pas récolte des ennemis ; qui vit en guerre ne peut écouter en paix le chant de l'oiseau ; mais si des

l'arrivée à ce moment du cycle vital représente pour la communauté l'adhésion d'un membre que l'on considère comme force de production, garantie de la survie culturelle de la société, mais aussi force productive capable d'assurer les tâches économiques et sociales nécessaires à son maintien.

¹⁹³ G. Curvelo, op.cit., p. 126

familles s'affrontent et que le paiement se fait, elles peuvent manger au même plat car toutes deux sont dignes de le partager¹⁹⁴».

La personne digne peut préférer payer plutôt que mourir ou entendre trop longtemps les supplications des femmes en faveur d'un règlement pacifique. On dit que les hommes dignes préfèrent payer ce qui est juste plutôt que de laisser derrière eux un héritage de guerre et de haine. Ils ne veulent pas que les problèmes ressurgissent. Quand ils meurent, ils veulent laisser des caprins et des bovins et que la famille vive en paix.

Les petites disputes entre mari et femme s'arrangent entre eux. Si les choses deviennent plus graves, on cherche pourquoi la femme a une blessure ou un coup, si le mari en est l'origine il doit (aidé ou non par sa parenté) payer un dédommagement aux parents de l'épouse.

D'après le père Mackenzie il existe "une loi du recouvrement pour les agressions amoureuses. Quand un Guajiro séduit une jeune fille, s'il ne veut pas s'établir avec elle, il doit payer à la famille un certain nombre d'animaux, jamais supérieur à neuf, c'est-à-dire qui n'atteint pas le montant minimum exigé pour un mariage normal. Dans ce cas, l'homme n'acquiert aucun droit sur elle ; il perd ses animaux et se trouve dans la situation où rien ne s'est passé. C'est la compensation pour dommage proprement dite ". (Se reporter au chapitre sur les mariages).

Selon les paroles d'Aleyda Epieyu de la Haute Guajira (entretien 2006) :

« La femme se dispute moins parce qu'elle reste davantage à la maison, elle ne sort pas. Parfois quand elle va à une veillée, elle reste un moment ou une journée et elle revient, elle est toujours là et pas dehors. Si elles sont au village, elles ne cherchent pas à se disputer parce qu'elles ne boivent pas ».

Celina Apushaina, indigène wayuu, dit à ce sujet (entretien 2005) :

« La femme est très défendue. C'est très important que personne ne l'ennuie, que personne ne la maltraite. [Les Wayuu] n'aiment pas que leur fille soit maltraitée même si elle est mariée avec quelqu'un, on ne peut pas maltraiter parce que le temps de maltraiter est déjà passé

¹⁹⁴ Op. cit., pp. 127-140.

dans la Guajira, ici quand on maltraite il faut payer ». Il est délicat pour la femme de se retrouver avec des hommes. L'alcool provoque irrespect et « conflits »¹⁹⁵.

Une insulte reçue par une femme ou par une sœur doit être payée. Comme disent les Wayuu : c'est une offense très grossière. Cela se paye parce que le fait d'agresser avec la parole doit être aussi dédommagé. On demande le paiement pour ne plus avoir de conflits. En l'absence de règlement, quand on rencontre celui qui a commis l'offense, on peut l'agresser, le frapper ou lui tirer dessus. On cherche donc toujours le paiement, sinon la vengeance suit son cours pour rétablir la paix du groupe.

Les mauvais traitements subis par l'épouse : "*zumurriaga*" doivent être compensés à la famille de l'épouse, en versant une partie de la somme à l'*oupayu* de l'intéressée.

Selon Celina Apushaina (entretien 2005) : « il ne faut pas trop « parler » des agressions physiques mineures pour des raisons de dignité et de discrétion. Les fractures par contre doivent être payées avec ce que l'on peut. Si on n'a pas ce qu'il faut pour payer, il faut faire une sorte d'emprunt. Si l'on n'a pas de quoi payer, on dit qu'il n'y a pas de plainte car on ne peut recourir à ses aînés. Elle dit qu'un bon arrangement évite la prison. Elle ne croit pas à la prison car les victimes sont oubliées et que le Wayuu n'a pas l'impression d'avoir eu une compensation. Ainsi il n'y aurait ni justice ni dignité car avec la prison le dédommagement demandé par la famille offensée n'est pas pris en compte ».

Lors de ma première visite, j'ai pu observer que dans cette communauté la femme ne dirigeait pas ouvertement. Elle est disposée à servir son mari et à s'occuper de lui. Elle ne semble pas éprouver de jalousie pour ses « infidélités » ni de sentiment de solitude quand il s'éloigne. On peut dire que, dans ces cas, elle ne sent pas d'atteinte à ses droits.

¹⁹⁵ Dans le même sens, une autre informatrice nous a déclaré : « Actuellement, l'alcool provoque souvent des conflits... avec cette violence actuelle les hommes indigènes ont copié les habitudes de l'homme occidental. Alors ils traitent mal leurs femmes à cause de l'alcool. Avant, les hommes wayuu n'avaient pas de mauvais alcools comme les jeunes de maintenant. En cas de mauvais traitement, si mon mari lève la main sur moi, je dois aller dans ma famille maternelle, et dire : « Oncle il m'arrive ceci ». Ma famille, les hommes parlent avec lui, ils lui demandent pourquoi il a fait ça et s'il a laissé une marque ma famille va immédiatement demander le paiement ; on lui donne deux ou trois mois à l'essai. Quand un mari n'arrête pas ses mauvais traitements, la femme peut dire qu'elle ne veut plus continuer à vivre avec lui, et dans ce cas on ne lui rend pas le paiement (entretien avec Aleyda Airaru, La Ranchería, Haute Guajira 2002)

Dans ce type de problèmes, les perceptions et les réactions varient selon les cultures.

Par exemple, le viol de l'épouse par son mari existe comme incrimination dans les droits occidentaux. Chez les Wayuu, on ne l'admet pas, on considère qu'il ne peut y avoir de viol entre époux, car l'épouse est soumise à son mari sans que cela ne signifie un manque de respect. Un *palabrero* s'exprime ainsi à ce sujet :

« Les gens ont le droit de faire l'amour quand ils veulent. Et la femme ne doit pas refuser, ce n'est pas un délit pour le Wayuu, s'il la « viole » car c'est sa femme à lui. »

M. Romero (Thèse de l'Université Externado de Colombia, 2004) estime qu'il est important de garder le prestige et la dignité de la femme pour qu'elle soit respectée et reconnue pour un futur mariage.

Dans sa recherche il trouve qu'en cas d'entorse à la morale, il y a des solutions pratiquées : « Si un homme répare rapidement et correctement son abus, c'est-à-dire s'il paye au moins pour la femme le prix qu'avait coûté la mère, il paye l'équivalent du paiement pour mariage ».

Pour F. Uriana, le cas où un homme et une femme partent ensemble d'un commun accord (sans accord familial) s'analyse comme une façon de contracter un mariage. Dans ce cas, il n'y a pas de dot (au sens de contribution matrimoniale), ni rien d'autre. Il existe toutefois un débat à ce sujet chez les Wayuu : certains disent qu'après la fuite du couple qui équivaut à un mariage, il doit y avoir un paiement de mariage tandis que d'autres considèrent que cela n'a pas lieu d'être parce que la femme n'a pas tenu compte de sa famille et qu'elle est par conséquent considérée comme une femme ayant perdu sa valeur ».

Il est évident que ce n'est pas la même chose qu'en Occident où l'on parle de l'usage de la force contre une femme aux fins d'avoir avec elle des relations sexuelles ou des contacts dans un sens plus large¹⁹⁶.

Toutefois chez les Wayuu il existe aussi une notion d'atteinte sexuelle ou de viol contre la femme mais il faut que quelqu'un ose briser le silence pour que cela soit perçu comme un problème.

¹⁹⁶ Code pénal Colombien. Titre IV. Délits contre la liberté, l'intégrité et la formation sexuelles. Chapitre : Sur le viol. – Art. 205 : Viol ; toute personne ayant commis un acte sexuel avec pénétration violente sur une autre personne sera puni d'une peine de 8 à 15 ans de prison. Art. 206 : Agression sexuelle violente ; toute personne qui aura perpétré un acte sexuel autre que la pénétration, en recourant à la violence, encourra une peine de 3 à 6 ans de prison.

Certaines femmes évoquent alors ces questions en termes “d’irrespect”, là où nous parlons de « victime ».

P. Rueda anthropologue colombienne, me disait lors d’un entretien (2005) :

“Quant à la violence sexuelle contre les femmes, malheureusement, je ne connais pas une seule culture qui ignore ce problème ; la seule différence réside dans le fait que cela soit ou non reconnu, ce qui n’est possible que lorsque les femmes (les victimes) le rendent visible. Dans la culture wayuu la violence sexuelle existe ; dans un atelier que nous avons fait avec des femmes indigènes, l’une d’elles, *palabrera*, nous a raconté qu’elle avait “payé” un million de pesos colombiens pour le viol d’une femme dont son fils avait été le responsable”.

Celina Apushaina nous a dit qu’elle ne peut nier que selon les lois wayuu traditionnelles il existe une soumission de l’épouse, car si la femme repousse son mari, on pense que c’est parce qu’elle lui est infidèle.

La violation d’une mineure “*atau’jawa*” contraint le violeur responsable à payer à la famille “*oupayu*¹⁹⁷” de la victime, mais la somme est calculée sur une base minimum, sous prétexte qu’elle l’a voulu, qu’elle l’a fait volontairement. Cela évite que cette conduite ne mène à la gravité d’une guerre, au cas où le coupable ne paierait pas sa dette.

Par ailleurs, je dois dire que le viol a été utilisé comme une arme de guerre¹⁹⁸, ce qui a été dénoncé par divers organismes internationaux. De son côté une dirigeante paysanne dont la fille a été

¹⁹⁷ Les Guajiros appellent *oupayu* (ou *asanuwa*) les parents utérins du père, ses neveux par exemple. Si on demande à quelqu’un pourquoi il est l’ *oupayu* d’un autre, il dit « Je suis son *oupayu* parce que je suis un parent utérin de son père. Avec un parent utérin on partage la chair, non le sang. Une victime partage donc son « sang » avec son père (et la paternité utérine de celui-ci) mais elle partage sa « chair » avec ses propres utérins que l’on appelle ses « *apūushi* ».

¹⁹⁸ Selon La Croix Rouge Internationale (2006) toutes les parties impliquées dans les violences militaires qui ont eu pour théâtre la Guajira ont violé, tué, fait “disparaître” et mutilé des femmes et des petites filles. Elles ont été prises pour cible pour diverses raisons, telles que semer la terreur, se venger de leurs adversaires et accumuler des “trophées de guerre”. Le 15 juillet 2006 plusieurs soldats de la IV^{ème} brigade ont violé deux jeunes filles de 16 et 17 ans dans la municipalité de Sonson, département d’Antioquia. Quelques-uns des soldats, selon l’enquête, ont menacé les jeunes et leurs familles quand ces dernières ont décidé de porter plainte pour viol au bureau du Procureur Général de la Nation. Le 8 octobre de la même année, selon ce qu’on affirme, les FARC ont tué quatre femmes dont l’une était enceinte, et un homme dans une maison de la municipalité de Colosó, département de Sucre. D’après l’enquête, les FARC accusaient ces femmes d’avoir des relations avec les membres des forces de sécurité. Le rapporteur spécial de l’ONU (citation plus précise) a recueilli des témoignages d’abus contre les femmes indigènes, de violation de leurs droits. Il en ressort qu’elles sont souvent victimes de violence physique, en général avec agression sexuelle, de la part des acteurs armés du conflit sociopolitique.

tuée en mars 2001 a raconté que les paramilitaires ont tué plusieurs jeunes filles qu'ils ont de surcroît mutilées. A La Delicia, ils ont assassiné une petite fille de dix ans puis ils l'ont décapitée et mutilée.

2/ La parole

Chez les Wayuu la parole est très importante comme moyen de communication mais aussi comme révélateur d'une personne. Il existe parmi eux une grande capacité personnelle à parler, à s'exprimer oralement, et la parole est l'objet d'un grand respect. Dans la gestion des conflits, l'art de la rhétorique est une des qualités les plus appréciées. La parole est comprise comme le contraire de la violence impétueuse, elle est synonyme de prudence et de tolérance. Pour cette raison les Wayuu mettent sur le même plan les bons *palabrer*os, les femmes prudentes et les jeunes tolérants.

Le récit qui suit montre comment une femme et son fils, devenu *palabrero*, par un bon usage de la parole, sont parvenus à intervenir dans des conflits de manière avisée et pacifique :

Quand j'étais jeune, j'avais un grand troupeau de chèvres et de moutons dont j'étais fier, en effet, les bêtes se multipliaient rapidement. Mon père était un *alijuna* (non indigène) basané et ma mère une femme du clan Epieyuu. J'avais pu faire quelques études à Riohacha. Un jour je me suis rendu compte que les fils des sœurs de ma mère volaient mes bêtes. Furieux, je lui ai dit : les fils de tes sœurs pensent que je suis un garçon faible ; je vais les tuer car ils volent mon bien. Comme elle n'a rien répondu j'ai pensé qu'elle était d'accord avec ma ferme décision. A minuit passé, ma mère a secoué fortement le hamac où je dormais profondément. Elle m'a dit avec tristesse : « Pourquoi tu parles comme ça ? Je t'ai envoyé pour étudier chez les *alijunas* pour que ce que tu apprennes d'eux et qu'ils fassent de toi un homme de paix qui guide notre famille ; et tout ce que j'ai c'est un jeune sans cervelle. Moi, qui contrairement à toi ne suis jamais sortie de nos terres ancestrales, suis plus sensée que toi. Comment oses-tu dire que tu vas tuer tes frères ? Je sais bien qu'ils volent, mais ils le font parce qu'ils sont jeunes et qu'ils n'ont rien. A quoi sert la richesse d'un homme si sa famille n'a rien ? Les autres diront que tu es un riche solitaire car ta famille restera pauvre et ce sera le pire reproche qu'on pourra te jeter à la figure. Demain tu appelleras tes frères, tu donneras à chacun d'eux

un bon nombre de bêtes pour qu'ils commencent à avoir leurs propres troupeaux et tu ne recommenceras pas à leur vouloir du mal ».

C'est ce que j'ai fait et plus jamais je n'ai perdu une chèvre. Ma famille a prospéré et je suis devenu pour elle un chef reconnu. De cette expérience est venu mon désir de devenir *palabrero* et de résoudre les désaccords de mes gens par le recours à la parole et non à la force (Récit de Manuel Peñaranda ou Moroi Epieyuu recueilli sur le terrain par G.- Curvelo¹⁹⁹).

Plusieurs exemples montrent que ce que l'on exprime par la parole engage celui qui la donne :

- Lorsque l'on invite quelqu'un à une cérémonie traditionnelle - veillée funèbre ou mariage, et qu'elle n'a pas lieu, chez l'invité cela est source de ressentiment et fait encourir la honte d'être montré du doigt - avec la perte de prestige qui en découle. Le raisonnement implicite qui est tenu peut s'énoncer ainsi : "je ne suis pas quelqu'un qui n'ait rien à faire pour être invité à un événement qui n'a pas lieu".

La "*perrura'wa*" : est l'accusation injuste de quelqu'un d'un comportement répréhensible. Après lui avoir demandé des explications, on exige de lui une indemnité. Si elle n'est pas payée, une déclaration d'hostilité s'ensuit pour n'avoir pas tenu sa parole.

Le père Mackenzie écrit²⁰⁰ : "quand un Guajiro demande son avis à quelqu'un au sujet de ce qu'il doit faire dans tel ou tel cas, ou quand il donne son avis à quelqu'un et qu'il s'ensuit quelque chose de négatif, le conseiller est responsable de son avis et doit dédommager celui qu'il a conseillé. C'est pour cela que le Guajiro fait attention quant à ce qu'il conseille, et que quelquefois il refuse même de donner son avis pour éviter le paiement éventuel d'indemnités. La *perrura'wa* se paie également très cher dans cette région ".

« Si quelqu'un dit à un Wayuu qu'il peut aller pêcher, parce que c'est une belle journée, et qu'il lui arrive quelque chose pendant qu'il le fait, celui qui a donné le conseil est responsable », nous dit G. Curvelo (2005 : entretien au journal *El Tiempo*).

Le mauvais conseil est la conduite opposée à l'idéal culturel de la prudence, qui prévoit qu'il ne faut exprimer sa pensée qu'au moment le

¹⁹⁹ G. Curvelo, *ibid.*, p. 121.

¹³⁵ Mackenzie Useche, *op. cit.*, p.149.

plus opportun. Dans la logique wayuu de nombreuses situations-problèmes peuvent être provoquées par un mauvais conseil.

- Proférer des insultes et parler avec des mensonges au cours d'une conversation "*ariji'awa*" est une faute qui engage la responsabilité. Lorsqu'il y a des cris, cela aggrave ce comportement "*oworriji'rawa*".

On considère la faute comme d'autant plus grave si on parlait des ancêtres pendant la discussion, ce qui est un motif de demande d'indemnité.

- Le médiateur dans les négociations entre familles n'est pas à l'abri de responsabilité quand on l'accuse d'avoir favorisé les intérêts de l'une des deux parties ou de s'être vendu aux adversaires « Okira putshipuka ». Les responsables des pourparlers peuvent être accusés pour ce qu'ils ont dit dans leurs dialogues avec l'autre partie ; de même les "*piache*" (shaman indigène qui a la connaissance du monde magique) dans leurs conseils au sujet de la guerre.

3/ La vie et l'intégrité

Ici le concept de vie signifie le fait de vivre l'existence humaine²⁰¹. Chez les Wayuu, la mort, qu'elle soit naturelle, accidentelle ou intentionnelle, est toujours compensée et ritualisée²⁰².

La responsabilité s'étend aux témoins volontaires ou involontaires d'un assassinat, à celui qui offre de l'eau à un assassin, même sans savoir qu'il a commis un délit, tous sont susceptibles de devoir payer quelque chose à la famille du mort. Tout cela est lié au faisceau des principes de satisfaction et de réparation que nous développerons ci-dessous (1.2/A).

²⁰¹ La vie est considérée communément comme une valeur de base et comme le support matériel pour la jouissance des autres droits. Pourtant un certain nombre d'auteurs remettent en question, avec des arguments divers, l'idée de considérer la vie comme un droit, ou comme un droit fondamental.

²⁰² Rosa Gonzalez Pushaina reçut dans la ville d'Uribia, pour prix du sang le revolver de 32 mm avec lequel son fils Bartolo avait été assassiné. La famille du meurtrier remit en outre six colliers de *tu'uma* (estimés à 300.000 pesos chacun, environ l'équivalent d'un salaire mensuel minimum 2005), deux millions en espèces et une mule en paiement de l'offense. Ainsi fut soldée la mort de Bartolo, un jeune homme de 19 ans assassiné le 13 janvier 2002 à une pompe à essence au bord de la route de Riohacha.

La mort dans la Guajira a un certain coût. Des histoires comme celle-ci parviennent chaque jour au Secrétariat des Affaires indigènes du Gouvernement de la Guajira, à Riohacha, et à celui du Ministère de l'Intérieur, à Uribia. On y entérine les accords faits par les familles selon la loi indigène. *El Tiempo*, Novembre 2002.

G. Curvelo²⁰³ nous apprend qu'autrefois on faisait payer l'homme quand la femme perdait son sang au moment de l'accouchement.

Les responsables d'un dépit amoureux n'échappent pas au châtement. Si l'on parvient à prouver qu'une personne est à l'origine du suicide d'un Wayuu, elle est considérée comme responsable et doit indemniser la famille maternelle du mort.

En cas de refus du paiement, on cherche les conseils d'un vieux, comme d'un grand frère, d'un oncle ou bien d'un cousin, pour qu'ils conseillent à « l'offenseur » de payer, parce que cette obligation est incontournable. Il faut toujours que quelqu'un parle avec la partie adverse, un Wayuu cherche toujours un intermédiaire. Il ne parle jamais lui-même, il n'y a que lorsqu'il est amoureux qu'il dit les choses directement. Dans un conflit, il cherche toujours un intermédiaire, un *palabrero*, qui prend la parole, comme le déclare l'un d'eux :

« Moi, j'arrondis les angles et je n'utilise aucun mot criminel ».

M. Perrin nous dit que des rixes en apparence anodines peuvent aboutir à de graves affrontements entre familles, ce qui peut se produire à l'occasion des diverses manifestations sociales wayuu : séances de tir à la cible, fêtes, marquage du bétail et courses de chevaux. La consommation d'alcool agit comme un détonateur, facilite l'extériorisation des tensions sociales et psychologiques accumulées²⁰⁴.

- Les « lésions personnelles » font partie de ce qui porte atteinte à l'intégrité personnelle. On appelle "*mayenwa*", le fait d'être blessé ou meurtri. Dans ce cas on rend responsable de façon objective la personne qui a commis l'acte, même involontairement, il suffit aussi quelle soit propriétaire de l'animal ou du véhicule qui a causé la blessure.

Le père Mackenzie²⁰⁵ parle de la « loi des blessures "en vertu de cette loi guajira, « tout accident mortel ou non, toute blessure subie par un natif, doit être payée par quelqu'un, dans le but que tous coopèrent à la conservation de la race." C'est-à-dire tout doit être réparé en accord avec les principes de satisfaction et de paiement des atteintes à l'intégrité.

²⁰³ G. Curvelo, op. Cit., p.177.

²⁰⁴ M. Perrin, 1985, op. cit., p. 93.

²⁰⁵ Mackenzie Useche, op. cit., p.147.

La notion d'intégrité doit être entendue de manière large. Un conflit multiforme est né, par exemple, de la voie ferrée qui traverse désormais la belle Guajira. Les Wayuu ont estimé qu'elle portait atteinte aux animaux, à la nature, à leur vie et aux cimetières de leurs ancêtres. La tension qui en est résulté est très difficile à apaiser. Elle demandait aux autorités de prendre en compte les valeurs des indiens et leur de traiter les problèmes. Ce qui a pu mener à des situations inextricables.

Cette photo permet de comprendre comment le développement techno-industriel peut ne pas respecter la vie de la communauté Wayuu dans la mesure où elle n'est ni consultée ni prise en compte dans la conception de certains mégaprojets. Des projets d'exploitation de la nature provoquent des migrations internes, transforment ou détruisent les rythmes de la nature et de la culture indigène. Le territoire Wayuu peut ainsi se vider de ses richesses et de ses habitants traditionnels.



Ce mode de développement a suscité des regroupements et des luttes. De nombreux indiens se sont unis pour protester contre ses effets. Ces luttes ont montré que le droit officiel est à la fois autoritaire et inefficace en ce qui concerne la préservation de la vie collective des communautés autochtones.

« Des populations entières vivent au milieu de risques environnementaux provoqués par le projet d'exploitation du charbon, de la mine jusqu'au port. La population a signalé que les eaux cristallines de la rivière Rancheria, qui naît dans la montagne, se transforment après leur passage à travers la mine. La rivière est désormais envahie par une masse de sédiments issus du déversement des résidus du processus d'extraction minière portant atteinte aux mécanismes de la vie. Nous avons vu mourir la rivière qui est complètement boueuse quand elle débouche dans la Mer des Caraïbes. La poussière de charbon recouvre tout ce qui vit : on la trouve sur les arbres, les animaux, les habitations, les points d'eau et sur la mer, avec toutes les conséquences que cela implique pour la santé humaine ou animale, comme pour les écosystèmes. La poussière se répand du sud au nord, d'Albania à Puerto Bolivar étant donné que le train se déplace sur cette voie dont la cicatrice de 150 km blesse et fragmente le territoire wayuu. L'entreprise déclare qu'elle reste dans les limites de ce qui est autorisé mais les gens continuent tout simplement d'avaler la poussière. Le bruit, présent 24 heures sur 24 et 365 jours par an, tout le long du processus minier, a transformé la vie silencieuse qui fut celle des peuples ayant vécu là depuis des temps immémoriaux » (Organisation des indiens de Colombie, ONIC, Journal sept. 2007).

4/ La propriété et le territoire

La propriété n'est pas une notion claire et facile à définir dans la Haute Guajira, étant donné que le désert est « un grand nuage d'air et de vent où les oiseaux volent sans trouver de limites », et où le bétail se promène sur un territoire non défini.

Cependant, et selon les mots mêmes du chef de Clan, Inocencio Gonzalez :

Les chèvres sont propriété de la communauté (*resguardo*) ; elles se déplacent et parcourent tous les coins du désert sans limites matérielles et sans repères spécifiques. Bien sûr, pour les animaux comme les ânes ou le bétail, les marques de propriété sont celles du clan auquel appartiennent les bêtes.

Bien que l'on puisse accepter qu'il existe chez les Wayuu des clans ou « sibs », appelés *e'irukuu* (chair), ceux-ci peuvent se définir comme des catégories non coordonnées de personnes qui partagent une condition sociale et un ancêtre mythique commun, mais qui jamais

n'agissent comme collectivité. L'anthropologue B. SALER²⁰⁶ considère que ces clans sont agames, dispersés et non corporatifs. Ils sont agames parce que leurs membres peuvent se marier librement avec des personnes du même clan ou d'autres clans. Ils sont considérés comme dispersés car actuellement ils ne sont pas associés à une aire spécifique mais se rencontrent sur tout le territoire ancestral de l'ethnie. Ils ne sont pas corporatifs parce que parmi tous les individus appartenant au même clan, n'existent pas de liens de réciprocité ou de solidarité économique, politique ou sociale pour l'accomplissement des obligations tribales qui se pratiquent en société. Cependant, dans le déroulement des processus d'interaction sociale qui ont lieu sur le territoire de la péninsule, les personnes de divers clans font fréquemment allusion à la parenté clanique²⁰⁷.

Les Wayuu²⁰⁸ basent les mécanismes de contrôle territorial sur les principes d'antériorité, mitoyenneté et subsistance.

L'antériorité se réfère à l'occupation continue par un groupe familial en un endroit déterminé, considéré comme son *Woumainpa'a*, ou Autorité guajira, dont les témoins sont les cimetières familiaux et les vestiges matériels qui prouvent l'ancienneté de leur établissement dans cette région.

La mitoyenneté se fonde sur la proximité de l'axe habitation – cimetière et des zones de pâturage, points d'eau, zones de chasse, de culture et de cueillette pour les éleveurs et sur la proximité des salins, lagunes littorales et zones de pêche pour les *Apalainchio* ou *Wayuu* des zones côtières.

Le principe de subsistance consiste en la reconnaissance sociale envers un groupe familial wayuu comme exploitant indubitable de ressources naturelles jouxtant son territoire traditionnel.

Habituellement, les frictions surgissent lorsque des groupes familiaux prétendent l'un et l'autre à l'antériorité d'occupation d'un même territoire. Ce type de querelles est prédominant.

Chez les Wayuu, à côté de la vie individuelle il existe une vie collective très riche. Elle implique une possession collective des territoires. La terre n'est d'ailleurs pas un simple bien économique, elle est conçue comme un élément vital fondamental. La valorisation de la

²⁰⁶ B. Saler, op.cit., p. 31.

²⁰⁷ G. Curvelo, op. cit., pp. 66-69.

²⁰⁸ Op. cit., p. 89.

nature chez les Guajiros est liée à l'importance de la terre, au respect qui lui est dû et au droit de la posséder. Pour eux la terre est vivante, leur mission consiste à en prendre soin, à la protéger, à la défendre et à l'améliorer. La terre est perçue comme une créature et c'est un droit pour la population que soient respectés son désert et ses dunes ; la négation ou l'irrespect de la terre a signifié, et signifie une sorte de mort pour les populations indigènes.

Si l'on veut respecter l'identité et le droit à la différence des groupes de la Guajira, il faut préserver leur rapport à la terre car celle-ci est un élément de base de leur existence culturelle.

De nombreuses atteintes aux éléments naturels peuvent compromettre leur existence culturelle et collective. Ils vont souvent à l'encontre d'un développement durable :

1) L'empoisonnement de l'eau "*Eiyi'ha'gun*" : c'est un acte très grave qui peut porter atteinte à la santé et à la vie d'un groupe territorial de 10 ou 15 familles.

L'eau est un élément qui se partage, pour qu'elle reste saine et potable, il faut le protéger. Autrefois on mettait seulement une clôture pour qu'elle ne soit pas contaminée par l'urine du bétail et les enfants s'y baignaient, mais aujourd'hui elle est mieux gérée. Aujourd'hui toute la communauté garde l'eau, il en est de même de certains arbres.

2) La contamination par le charbon "*izkaira mushai'sha*". Une communauté appelée "Caracoli" fut affectée par la poussière soulevée sur la route du Cerrejon Norte, par les activités de la compagnie Intercor-Carbocol dans la commune de Barrancas. Cette situation a motivé une plainte contre cette société occidentale.

3) Barrer un chemin "*Azurr'urra'wopu*" : conduite fréquente entre familles wayuu. Etant donné l'interconnexion des chemins conduisant aux fermes de l'intérieur des savanes de la Guajira, quelqu'un peut faire des travaux, poser une clôture, et bloquer l'entrée d'une certaine ferme à condition que celle-ci possède d'autres voies d'accès.

4) L'exploitation incorrecte des ressources naturelles locales revient à violer les droits d'un territoire « *womainpa*²⁰⁹ » est répréhensible et porte surtout atteinte au groupe de parents liés matrilineairement de cette région.

²⁰⁹ Le territoire wayuu fait partie de la patrie Guajira.

Aujourd'hui, les indigènes sont conscients de ce qu'ils doivent conserver les liens qui les unissent à leurs terres. Ils s'organisent pour la défense de la terre, ils se solidarisent avec ceux qui sont dépossédés de leurs territoires. Actuellement, selon le bureau des Affaires indigènes du gouvernement, les conflits les plus fréquents concernent les discordes à propos des terres, les querelles d'eau et le vol de chèvres²¹⁰.

L' "*eimoroja*", est une action en vue d'intimider quelqu'un. Il arrive parfois que certains individus essaient de faire pression sur d'autres pour les obliger à abandonner leurs terres ; à l'intérieur d'un même *apüshi* (*Famille ou matrilignage local*), quelques *tapüushi* peuvent essayer d'abuser de leur pouvoir pour se faire attribuer des terres.

C'est une situation très grave, ceux qui se sentent menacés de devoir quitter leur terre à cause du danger encouru cherchent des alliés ou des intermédiaires pour se défendre. Ils s'adressent alors à des "*alaüla*". Ce terme désigne un oncle maternel mais il veut dire aussi « vieux » et par extension « chef ». Ces hommes ont une autorité sur leur lignage matrilineaire (« *apüushi* ») mais aussi au-delà. On escompte qu'ils pourront agir comme élément modérateur vis-à-vis du groupe agresseur. Si cela ne se produit pas la seule voie pour éviter les violences est le recours aux autorités gouvernementales colombiennes locales.

J'ai eu l'occasion de constater, lors de ma visite à la *Rancheria*, qu'il n'y avait pas souvent d'extorsions pratiquées entre indigènes. Ceux-ci accusent de ces pratiques plutôt des gens qui viennent de l'extérieur et essaient d'accaparer quelques animaux.

5) Le marché de dupe, la "*kerowa*" a lieu quand, selon la tradition, on échange des animaux contre des colliers, et que ceux-ci ne sont pas de la qualité convenue ; plus généralement quand on conclut une affaire en se mettant d'accord sur un bien possédant certaines caractéristiques et qu'on en remet un autre. Ceci est valable pour le paiement des recouvrements de compensation pour fautes commises.

6) Le fait de dérober²¹¹ quelque chose "*ouwaja*" : cette conduite est considérée comme une offense contre l'honneur "*nuria*" - ou la

²¹⁰ Selon Guillermo Estrada, *palabrero* du bureau départemental, les plus gros problèmes concernent les terres, étant donné qu'on ne respecte pas les droits de propriété relatifs aux cimetières de leurs ancêtres, et qu'on se dispute les terrains qui se payent un bon prix aux abords de Riohacha. C'est là l'origine de nombreux conflits, la plus grande partie de la Guajira étant un *resguardo*, la majorité des indigènes ignorent que la terre ne peut se négocier puisqu'il s'agit d'une propriété communautaire collective.

²¹¹ Le *palabrero* Inocencio Gonzales a déclaré dans un entretien que j'ai fait à sa *rancheria* : « mon grand-père il arrange les problèmes. Il y a eu une fois un cas sur notre territoire. Il y avait beaucoup de gens de la caste *apuchaina* qui habitaient ici et la plupart étaient des « *achan* ». Ce jour là, ça fait déjà 90 ou 100 ans, oui plus

dignité. Le vol de bétail devient chaque jour une des causes les plus importantes des tensions entre les différentes familles indigènes. Cela peut être dû à l'ouverture de routes menant aux centres urbains, à la crise évidente de l'économie wayuu traditionnelle²¹² et à l'affaiblissement des mécanismes coutumiers de contrôle social²¹³.

G. Curvelo²¹⁴ estime que les conflits naissent moins d'un problème de propriété que de la concurrence pour le contrôle des terres et des points d'eau.

Habituellement, les frictions surgissent quand des groupes prétendent avoir été les premiers à occuper un territoire. Ces querelles suivent le plus souvent le même schéma ; elles commencent lorsqu'un groupe familial wayuu autorise temporairement un autre groupe, contraint de fuir un conflit armé ou de migrer à cause d'un été très sec comme en connaît la péninsule, à demeurer sur son territoire traditionnel.

de 100. Il y eut un conflit pour le vol de quelques bêtes. Un des « *achan* » a mangé un petit taureau, il l'a volé aux indiens violents, à cette époque il utilisait une arme et on achetait des armes. Les Wayuu qui n'avaient pas d'animaux et étaient pauvres n'utilisaient que des flèches et avaient peur parce que les autres avaient des armes ; les armes sont arrivées ici, dans la Guajira, avec les Espagnols. La guerre a commencé parce qu'ils ont demandé un paiement et que les autres n'avaient pas de quoi payer. Les « *achan* » ont dit que s'ils ne voulaient pas payer on allait tout prendre avec tous les animaux qu'ils avaient. Le mari d'un *achan* qui avait un fusil Remington m'a dit qu'il était embêté parce qu'il venait tout prendre avec les animaux qu'il était prêt à le tuer. Le chef était riche et il est venu le matin pour tout prendre. Ils ont entouré l'étable et ils ont commencé. Le chef était sur une mule avec un revolver et un fusil. Le propriétaire des animaux l'a vu et lui a dit qu'il vienne : je réponds pour les animaux. Il a couru dedans comme avant on faisait dans les maisons, alors il est entré dedans. Le chef est allé jusqu'au fond, sur sa mule et a donné un coup à ma mère, le chef a commencé à tirer, mais il ne l'a pas touchée, il l'a blessée à la pointe du nez. Ce fut le déclenchement de la guerre, les animaux ont été emmenés, l'autre est mort et beaucoup de femmes et d'enfants ont été tués. Toutes les maisons ont été brûlées ; tout s'est terminé, si certains sortaient, les autres les rattrapaient et les tuaient. Deux morts sont étendus par terre, ils les ont tués parce que les marques étaient là. Ils les ont tués avec des fusils. Il n'y avait plus rien, on aurait cru que le sang sortait de la terre. On ne pouvait pas emmener un mouton parce que les propriétaires, les Airaru, le prenaient. Tout ce qui est ici est sacré pour les Wayuu ; là où il y a eu des morts, où le sang des blessés a coulé est un endroit sacré, on ne peut pas marcher dessus, ni rien y faire, ou sinon on doit payer ou prendre un animal pour le tuer et ainsi pendant plusieurs années ; on n'a toujours pas enlevé ça. C'est pour ça qu'il n'y a rien par ici ; et si on vient ici il faut avoir une famille airaru comme ça on peut habiter ici ; j'ai commencé à vivre ici il y a 40 ans ; je suis venu ici en 1958. (Entretien réalisé en 2004 à la Rancheria dans le Nord de La Guajira)

²¹² Guerra Curvelo, op. cit., pp. 89-105.

²¹³ En général, les guerres sont l'aboutissement d'un long processus, et éclatent pour un vol de bétail, une dispute d'ivrognes... n'importe qu'elle étincelle peut déclencher une tuerie. Les affrontements peuvent naître pour le contrôle d'un territoire ou de ressources naturelles, particulièrement les zones de pâturage et les points d'eau. Une autre cause de guerre peut venir d'une ou plusieurs familles puissantes qui veulent chasser des familles qui avaient traditionnellement le contrôle social d'une certaine zone. Il en va de même lorsqu'un jeune chef s'oppose à l'autorité d'un cacique traditionnel. Ces derniers ont d'ailleurs perdu une bonne part de leur autorité suite à l'influence des « civilisés » et de la télévision, provoquant un changement des modèles de consommation, principalement chez les jeunes : transistors, lunettes de marque, appareils électroménagers, voitures... accessoires qui leur offrent quelque prestige vis-à-vis de leur famille. Une des guerres les plus fameuses, celle de la Carazua, vers 1935, éclata pour une concurrence à propos de chevaux. Elle fit plus de 40 morts. (Cf. El Tiempo 2005).

²¹⁴ Guerra Curvelo, op. cit., p. 89.

5/ La famille et le statut social

Le fait de s'en prendre à un "*alaūla*" - oncle maternel - en tant qu'autorité d'un groupe social est mis sur le même plan qu'une attaque qui vise un membre quelconque de son groupe de parenté. L'affaire est donc traitée comme une atteinte à la famille et non à l'autorité particulière de l'oncle maternel. De nombreuses conduites sont ressenties comme mettant en cause la communauté familiale :

a) Détournement :

Lorsqu'on détourne des biens communautaires, en particulier pour la gestion de la terre et des sources d'eau d'un "*alaula*" dans le womainpa. On distingue deux sortes de cas :

"*Asulaja'gouma*" (donner notre terre) aliéner une terre alors qu'elle fait partie des biens communaux.

"*Okirawa*" : (il nous a vendus), c'est le fait de disposer des biens communautaires quand il s'accompagne d'un bénéfice illicite pour l'"*alaula*".

b) Malhônneteté :

Quand on accuse l'*alaula* d'être malhonnête et d'abuser des gens "*e'riman'wayuu'mun*".

c) « Inceste » :

Relations intimes (« inceste ») : répudiées par les Wayuu, entre frère et soeur, père/fille, mère/fils, et oncle/nièce maternelle. Cette faute provoque la perte du prestige, du respect, et le mépris mais n'implique pas de recouvrement, étant donné qu'il s'agit des membres d'une même famille.

d) Abandon :

Si la femme abandonne "*aratas*" son mari pour se marier avec un autre. Dans ce cas, il a le droit de demander la restitution du prix de la fiancée augmentée d'une indemnité payable par la famille de l'épouse "*toupayu*" pour "effacer la faute".

e) Infidélité de la femme :

Dans le cas de la femme « infidèle » “*asikajas*” : ce comportement implique la restitution du prix de la fiancée et le recouvrement d’une indemnisation au profit du mari “*topau*”.

Comme l’a vu le père Mackenzie²¹⁵, ce qu’il appelle : « la loi du recouvrement » existe pour l’adultère. “Dans ce cas, la famille de la femme adultère doit donner au mari lésé les enfants du mariage, les animaux qu’il a donnés lors du mariage, et une forte somme pour compenser l’offense.”

A propos du statut social, G. Curvelo²¹⁶ rappelle que la société wayuu connaît des processus de hiérarchisation sociale très marqués. Chaque Wayuu fait autant qu’il le peut un effort constant pour améliorer son statut. Les modes de résolution des querelles sont affectés par la compétition interfamiliale.

Une offense peut conduire à deux types de perte de statut : 1) chez l’offenseur, la rupture d’une règle ou d’une norme coutumière est déshonorante ; 2) chez la victime, le fait de subir une offense est en soi source de mépris. Au cours du processus de négociation qui suit chaque partie (ainsi que le médiateur) va tenter de préserver ou d’augmenter les deux statuts perdus.

Les modes de hiérarchisation sociale traditionnels, sont désormais concurrencés par l’influence politique des sociétés modernes colombienne et vénézuélienne, par la participation à la contrebande, par le départ pour la ville de nombreuses familles indigènes et par l’importance croissante d’activités économiques de type occidental qui font leur apparition dans la société et l’économie de la Guajira. Tous ces phénomènes introduisent de nouveaux modèles de richesse et génèrent de nouveaux processus de hiérarchisation sociale au sein de la communauté Wayuu.

Ces nouveautés font naître des querelles entre les chefs dont l’autorité et le statut dérivent des modes traditionnels de hiérarchisation et des nouveaux leaders qui tirent leur supériorité de leur aptitude à manier les outils nouveaux de l’accumulation des richesses.

²¹⁵ Ibidem p.151.

²¹⁶ G. Curvelo, op.cit., p. 92.

f) Le monde des esprits

“ Tant que *Juya*, sous forme de pluie, continue à féconder *Maa* (la terre), nous les *Wayuu* pourrons conserver l'espoir de continuer à exister”.

Iris Aguilar Ipuana

La conception du monde *Wayuu* distingue un monde humain profane et un monde (habituellement) invisible qui interfère fréquemment avec le premier et en détient la clé. Ce deuxième monde ou « monde autre » est un monde sacré où règnent de nombreux esprits, ceux-ci sont les maîtres des animaux et des végétaux ainsi que des éléments météorologiques. Ces esprits sont favorables ou dangereux pour les humains. Dans le monde autre on trouve encore les esprits des ancêtres et des morts. Il existe bien un démiurge (*Maleiwa*) mais tel un dieu lointain les indiens le délaissent dans leur grands récits au profit de deux personnages omniprésents : *Juya* et *Pulowi*. Le premier de sexe masculin est le maître de la pluie il symbolise la vie renaissante et la fécondité, son épouse est la maîtresse des animaux que les *Wayuu* doivent chasser pour vivre, elle est associée à la mort et à la sécheresse. Tous les deux sont les maîtres du cycle de la vie. A côté de ce couple principal existent d'autres personnages comme Lune ou Rêve et de nombreux esprits secondaires qui interfèrent sans cesse avec les humains. Certains humains ont le pouvoir d'établir une communication volontaire avec le monde de l'invisible on les appelle des chamanes²¹⁷.

Ce monde des esprits est très important chez les *Wayuu*. Ils accomplissent de nombreux actes qui s'expliquent par leurs conceptions religieuses ; en particulier ils pensent qu'à chacun de nous est attachée une âme et ils se soucient de son existence terrestre comme de ses pérégrinations dans le monde autre. Chez eux la terre, les cimetières, de nombreux lieux de la Guajira sont sacrés et toute atteinte à ces valeurs spirituelles bénéfiques ou maléfiques exige une compensation.

L'aspect principal des croyances *Wayuu* est toujours en rapport avec le cycle de la vie et de la mort. Les êtres surnaturels et supra

²¹⁷ M. Perrin (2002), op. Cit., p. 6.

humains y agissent quotidiennement; ils contribuent à l'équilibre culturel et à celui de l'environnement ainsi qu'à la reproduction sociale. Les indiens apprennent dès leur jeune âge à coexister avec les êtres du deuxième monde qui tantôt les aident tantôt leurs créent des difficultés où sont source de graves dangers.

Iris Aguilar Puyana (artisane et membre de la communauté indigène *Yanama*) dit que la vie et la mort sont associées à des coutumes qu'il faut respecter. " Ce sont des lois qui, plutôt que d'énumérer des obligations, font appel à la conscience, à la morale, c'est-à-dire des lois qui souhaitent former un être capable de vivre en harmonie avec les autres êtres". D'après elle, cette façon si singulière de considérer la vie, nous oblige à être très simples et sincères. La simplicité nous rend humbles, toujours disposés à apprendre et à offrir ce que nous savons, et à considérer toute activité, pour dure qu'elle soit, comme un travail nécessaire pour canaliser notre existence²¹⁸.

Lorsque nous les observons, la communication orale est la meilleure voie d'information ; c'est par la communication que nous transmettons tout ce que nous savons. Au cours de cet échange de connaissances, la capacité de réflexion se développe et fait de la pensée un exercice collectif.

On ne peut pas oublier leur mode de communication avec la nature, une communication qui n'abîme pas, qui ne détruit pas l'environnement. La ligne directrice de leur philosophie est de conférer à la vie un sens utile et plein d'amour, en comprenant que les hommes ne peuvent être ennemis des autres hommes non plus que de la nature.

Selon mes recherches ethnographiques (avec des hommes et surtout des femmes), l'essentiel est de bien s'entendre, pour ainsi pouvoir construire une société qui préserve l'équilibre entre les esprits, la nature et le reste des hommes. C'est dans cet esprit qu'ont été conçues les « lois » guajiras.

Les comportements suivants sont considérés comme contraires à la religion :

Manquer de respect pour des territoires sacrés, tels que les lieux marqués par la présence d'une "*pulowi*". *Pulowi*, la maîtresse souterraine des animaux et des plantes sauvages se démultiplie dans l'espace en de nombreuses *pulowi* qui sont toutes des épouses de *Juya*.

²¹⁸ Ipuana Iris AGUILAR. Quelle est la politique que nous cherchons, nous les Wayuu ? 1998, p. 75.

Violer l'entrée de "*jepirra*", les chaînes montagneuses des morts où séjournent provisoirement les morts.

Citer le nom d'un défunt ou offenser la mémoire d'un mort. Ces types d'infractions concernent les Wayuu eux-mêmes. Ils peuvent être punis de peines religieuses « automatiques » (malchance, maladies plus ou moins graves émanant du monde autre) mais ils peuvent concerner aussi les *apüshi* de tels ou tels *womainpa*, dans ce cas ceux-ci peuvent exiger une réparation²¹⁹.

Violer des cimetières, par exemple y pratiquer des excavations. Ce genre d'infraction aux coutumes n'est pas perpétré par les Wayuu. Ces violations, aujourd'hui, sont plutôt le fait des autorités colombiennes.

Autrefois les conquistadores n'avaient aucun respect pour le monde religieux des indigènes, ils n'hésitaient pas à profaner leurs lieux sacrés qu'ils considéraient facilement comme sataniques.

Nous allons maintenant envisager les principes les plus généraux du règlement des conflits chez les wayuu. Nous verrons qu'ils s'intègrent dans le modèle anthropologique de la justice « vindicatoire ». Au cœur de ce processus nous mettront en évidence le rôle clé du « *palabrero* » dont l'institution, pour les Wayuu, provient des temps mythiques.

1.2. Le Règlement des conflits

A/ La réparation

La coutume wayuu privilégie la solution des situations-problèmes par la réparation, par le transfert au bénéfice des victimes d'une indemnisation qui a valeur de satisfaction compensatoire mais elle n'exclue pas en cas d'échec de ces procédures de pouvoir recourir à la violence et finalement à la vengeance de sang.

Depuis les années 80, un certain nombre d'auteurs ont proposé des modèles de compréhension des procédures de règlement des

²¹⁹ Carlos César PERAFAN SIMMONDS. *Sistemas Jurídicos Pàez, Kogi, Wayúu y Tule*. Bogotá : Institut Colombien d'Anthropologie et de la Culture, 1995. p. 217.

conflits dans les sociétés sans Etat et des analyses de la « voie wayuu » elle-même²²⁰. Je présenterai mes propres recherches de terrain en signalant chemin faisant ce que je dois aux uns et aux autres.

Je partirai de l'idéologie qui donne leur sens aux procédures wayuu que l'on peut définir comme le principe de la réparation, j'aborderai ensuite le système vindicatoire où l'on verra les problèmes de la mise en jeu du principe de la réparation.

Toute personne qui souffre d'un dommage, d'une perte, d'une blessure ou d'un crime a le droit (reconnu par tous) d'en obtenir une réparation. Cet état crée un « problème » *pütchi* qui doit être résolu par le paiement d'une compensation *maüna* quelles que soient les circonstances qui l'ont amené²²¹. Ce principe suppose que toute action dans le monde doit être suivie par une réaction si possible de nature et/ou de valeur égale, selon L.Lévy-Brühl cette contre-action tire son sens de la notion de réversibilité du temps²²².

Cette idéologie de la *restitutio in integrum* est si puissante qu'au début du XX^e siècle on admettait encore que celui qui, tout seul, se blessait lui-même devait une réparation. Celle-ci était due à ses ascendants²²³.

La question du caractère volontaire ou non de l'acte de lésion n'est pas ici pertinente. J. G. Goulet enquêtant dans les années 70 dans la région d'Aliu remarque que les actes involontaires obligent à des réparations « sauf si la victime et l'agresseur sont des parents utérins proches²²⁴ ». La personne qui donne un mauvais conseil, celle qui en vous aidant se blesse, celle qui prête un cheval dont on tombe ou un couteau avec lequel le possesseur éphémère se blesse, tous sont responsables « objectivement et doivent une indemnité réparatrice ».

Le paiement peut prendre diverses formes : petit ou gros bétail, colliers de pierres précieuses, argent²²⁵ colombien ou vénézuélien, animaux de basse-cour. Il existe une sorte de « tarif » général pour

²²⁰ J'emploie cette formule en hommage au classique de l'anthropologie juridique « The Cheyenne Way » rédigé en 1941 par K.N. Llewellyn et E. Adamson Hoebel.

²²¹ M. Perrin (1980), op.cit., p 168.

²²² L. Lévy-Brühl, *Le surnaturel et la nature dans la société primitive* (1931), Paris, PUF, 1963.

²²³ V. Petrullo (1937 : 156) rapporte qu'un homme riche qui s'était coupé, donna six moutons et un petit baril de rhum aux parents de son père. Ce geste trouve sa justification dans le fait que le blessé avait fait couler son sang qui pour les Wayuu viendrait du père et de sa parenté, ceux-ci devaient donc être indemnisés. M. Perrin qui rapporte ce fait remarque (1980 :169) qu'aujourd'hui cette obligation ancienne s'est transformée en geste de politesse. On trouve des traces de ces pratiques chez J.-G. Goulet (1981 : 200).

²²⁴ G. Goulet, op. cit., 202.

²²⁵ Pesos colombiens ou Bolivar vénézuélien.

chaque atteinte, mais il est admis qu'un Guajiro riche doit recevoir plus pour la même offense ou blessure qu'un pauvre.

Résumant cet ensemble de notions autour de la réparation, P.S. Perafan écrit :

“ La victime d'un « *crime* » jouit du droit reconnu par tous de « recevoir » une compensation en paiement et, dans le cas contraire, d'obtenir satisfaction par la violence ; le paiement d'une indemnité ou la satisfaction par la violence sont les moyens traditionnels utilisés par les Guajiros pour compenser les violations des droits civils. On paye en animaux, en pierres et en fonction de la condition sociale de la victime ”.²²⁶

Cette citation nous rappelle que la coutume Wayuu, la *sükuaitpa wayuu* a construit un système général de réparation mais celui-ci peut laisser place à la violence de la vengeance de sang. Comment s'effectue l'articulation de ces deux pratiques, sont-elles complémentaires, antagoniques, substituables ? Pour le comprendre nous allons examiner la logique vindicatoire qui en constitue la mise en jeu.

La notion de « système vindicatoire » a été mise au point par le groupe de recherches « Droit et Cultures »²²⁷. Ses travaux permettent d'éclairer de nombreux faits de la voie wayuu. Nous en présenterons les grands axes tout en examinant leur pertinence pour le terrain wayuu.

1/ Vindicatif et vindicatoire

Les auteurs considèrent que la notion de vengeance est trop compacte, trop peu analytique. Il convient de séparer en elle deux aspects. D'un côté, ce qui peut relever de la psychologie d'un sujet individuel blessé, habité par une pulsion de revanche violente, sans mesure et irraisonnée c'est ce qu'ils appellent le « vindicatif », qu'il convient d'opposer de l'autre côté, au « vindicatoire », c'est-à-dire à la symbolisation et à la socialisation que l'affect vindicatif connaît dans les faits. Ils pensent ici aux si nombreuses coutumes qui interdisent de se venger n'importe comment, qui précisent contre qui on peut le faire,

²²⁶ C Perafan., Ibid., p. 200.

²²⁷ A partir de 1980 le centre de recherches « Droit et Cultures » de l'Université de Nanterre-Paris X a publié de nombreux articles sur la logique vindicatoire dans diverses revues. Le point de départ de la recherche a été consigné (1980-1984) dans une série de quatre ouvrages intitulés : « La vengeance », les deux premiers, dirigés par R. Verdier concernent les sociétés extra occidentales (dont une remarquable contribution de M. Perrin sur les Wayuu), le quatrième dirigé par G. Courtois traite des aspects philosophiques de la question. On trouvera dans la bibliographie générale leurs références précises.

quand et avec quelle mesure. Ils montrent aussi que la plupart du temps des solutions réparatrices lourdes mais non-violentes sont substituées à la vengeance de sang. Ils montrent que dans tous les cas il y a un préalable : le sujet qui désire se venger doit soumettre son projet à l'approbation de son groupe. Le désir de réparation violent ou non est dans l'existence effective est élaboré culturellement. Partir du désir individuel (éventuellement aberrant et asocial) d'un sujet isolé « qui veut se venger » ne rend pas compte des faits sociaux qui, eux, manifestent qu'il existe comme un droit régulateur de la vengeance. On retrouve là l'idée durkheimienne que l'on ne doit pas expliquer le social par le psychologique.

Ces considérations conviennent parfaitement avec les faits Wayuu. On y observe que le désir de vengeance y est très étroitement socialisé. Le sujet blessé d'une quelconque manière ne peut agir sans ses parents qu'il doit réunir, autre détournement pour contrôler le désir, la victime doit faire appel à un tiers pour rentrer en contact avec son adversaire. Comme le résume J.G. Goulet²²⁸) : « La victime ne peut pas adresser sa réclamation directement à l'agresseur. Avec ses parents elle doit faire appel à un intermédiaire qui exposera à la partie adverse ce qu'elle demande comme indemnisation. Le processus d'entente autour de la réparation peut durer des semaines, parfois des mois... ». La réparation n'est pas n'importe laquelle il y a une sorte de tarif qui vient limiter les revendications (même si de ce point de vue les riches sont favorisés). Enfin la coutume wayuu commande, avant d'en venir aux armes, et si possible à la place, d'entrer dans des négociations. Tous ces éléments confirment que l'on est bien dans l'ordre du vindicatoire et qu'en suivant le fil conducteur du vindicatif on passerait à côté de la réalité.

Le vindicatoire ne fait pas que s'opposer au vindicatif comme le « culturel » au « naturel », c'est un certain mode de vie, un type de sociabilité, une manière d'articuler la rivalité avec le maintien des liens sociaux.

2/ La sociabilité vindicatoire

Comme le montre R. Verdier²²⁹. Lorsqu'une lésion a entamé un individu, il se produit une double solidarisation conflictuelle : d'un côté autour de la victime, de l'autre autour de l'agresseur. Entre deux

²²⁸ J.G. Goulet (1981), op.cit., p 202.

²²⁹ R. Verdier (1980), op. cit., T. 1 , p. 14 sq.

groupes familiaux se trouvent activés des liens de dette et d'échange. Pour les partenaires il est clair qu'à l'action d'offense doit succéder une contre action qui satisfera les offensés. L'ensemble du processus va tendre à se rapprocher d'un échange qui a pour but d'équilibrer les forces des adversaires. Dans le monde de la sociabilité vindicatoire on parle de l'offense en terme de perte. Qu'est-ce qui a été perdu ? Une fraction du « capital-vie » du groupe. Verdier définit cette notion comme : « l'ensemble de personnes et de biens, de forces et de valeurs, de croyances et de rites qui fondent l'unité et la cohésion du groupe ; [il] est figuré par deux symboles, le sang, symbole d'union et de continuité de la lignée et des générations, l'honneur, symbole de l'identité et de la différence qui permet à la fois de reconnaître l'autre et d'exiger qu'il vous respecte²³⁰ ». Le déficit dont souffre un groupe lésé est donc ambivalent : physique et éthique. Lorsqu'un de ses membres est blessé ou tué, le groupe voit diminuer sa capacité économique, génésique et guerrière, dans l'absolu et surtout par rapport aux autres groupes avec lesquels il est en relation. A ce point de vue statique, sous lequel la perte se rapproche du concept moderne de dommage, il faut ajouter ce que peut signifier cette perte du point de vue dynamique. G. Courtois explique ainsi cet aspect primordial : « Par l'agression qu'il a subie, le groupe a connu un échec dans la solidité et l'efficacité de ses liens, dans son aptitude à se préserver comme identique, dans son effort pour persévérer dans l'être. De ce point de vue, la perte subie est toujours plus qu'elle-même, elle risque de *signifier* que la capacité d'auto-affirmation du groupe n'est plus ce qu'elle était..., que son énergie... son ressort décline. » G. Courtois²³¹. Ce qui est en cause ici est une affaire de pouvoir et d'honneur, dans les relations entre les micro-mondes familiaux qui constituent le tissu social de la société traditionnelle sans Etat, une des unités a visiblement perdu de son existence en terme de statut. En cherchant à faire payer celui qui l'a agressé/diminué, le groupe qui exige réparation trouve par là la possibilité de manifester ou de réactualiser son pouvoir au détriment de celui qui avait paru le mettre en question. Cette « vindication » trouve donc sa place comme un correctif des fluctuations de pouvoirs dans les sociétés où les micro-unités familiales sont comme des associés rivaux en équilibre toujours instable et toujours à réajuster.

Chez les Wayuu on retrouve cet esprit vindicatoire. L'enjeu des échanges réparateurs de l'identité perdue est le maintien ou la restauration des liens entre les personnes en conflit, ou entre les

²³⁰ Op. cit., p. 19.

²³¹ G. Courtois (1984), op.cit., p. 17.

groupes impliqués. Les actes en retour ont une fonction de prévention et de dissuasion entre des groupes qui veillent à entretenir leur respect réciproque et comprennent la valeur des rituels vindicatoires.

Pour les familles, le maintien dans le tissu social à une place digne dépend à la fois du fait que d'un côté elles admettent leur responsabilité « passive » et sont comptables des exactions éventuelles de leurs membres, de l'autre, elles doivent savoir mettre en jeu leur responsabilité « active », en exigeant d'être dédommagées lorsque leur capital-vie a été entamé.

J'ai rencontré ce point de vue très souvent exprimé dans la Guajira, même dans les cas d'homicide où les groupes cherchent la transformation de la relation de mort en relation de vie et d'alliance. Les deux faces du système vindicatoire montrent qu'il ne se ramène pas à des actes de pure vengeance. Il est fait de devoirs et de rituels tendus vers la restauration du tissu social et du capital-vie.

L'importance des familles et de certaines valeurs montrent que la logique vindicatoire n'a pas une portée universelle : elle n'a de sens qu'à l'intérieur de certaines structures sociales. R. Verdier en a précisé les contours.

3/ Les trois cercles

La régulation sociale avec l'emploi éventuel de la contrainte se distribue en trois cercles distincts et concentriques.

Le premier cercle, le plus intérieur, est celui du « nous collectif » fort. Celui qui connaît la proximité la plus intense du point de vue parental et/ou résidentiel. Une solidarité importante lie ceux qui vérifient ces deux critères. Ici, il ne saurait y avoir de relation vindicatoire. Quand un des membres de cet ensemble social en lèse un autre. Tout le monde en souffre, il ne saurait être question de faire payer quoi que ce soit à qui que ce soit car dans ce cercle, on ne peut pas mettre en opposition un créancier et un débiteur. Quand un meurtre a lieu dans cet espace social c'est une catastrophe pour tous. Dans les cas peu graves la communauté peut admonester collectivement le déviant ou lui imposer une quarantaine provisoire, dans les cas où le sang a coulé elle peut réagir sur le plan religieux en déclarant que le déviant est impur et en pratiquant des sacrifices pour

mettre fin à la pollution, elle peut à la limite le chasser mais elle ne peut ni venger ni réparer l'acte.

A l'opposé de ce cercle, il y a le cercle le plus large, le troisième cercle. Dans cet espace il n'y a plus de relation vindicatoire du fait de la trop grande distance sociale entre les individus. Leur altérité est telle qu'elle exclut toute reconnaissance entre eux, « faute de médiation, l'affirmation de l'un passe par la négation de l'autre » R. Verdier²³². C'est le monde de la guerre. « Ici les groupes en conflit sont trop distants pour connaître des références partagées ou des médiations efficaces, toute offense ou lésion peut déboucher sur des rétorsions sans règles »²³³.

La vraie place de la relation vindicatoire, comme nous le verrons, est dans l'entre-deux, dans le cercle intermédiaire : l'espace social des échanges, matrimoniaux et économiques, celui où se joue la lutte indécise pour la reconnaissance réciproque.

Dans l'ensemble, le modèle de trois cercles sociétaux concentriques rend assez bien compte des faits wayuu, à condition de ne pas en rester prisonnier. Nous allons en examiner les trois éléments en précisant ce que nous nous proposons d'en garder.

Dans ce qui tient lieu de premier cercle chez les Wayuu : quelques familles nucléaires à tendance matrilocale d'où émerge une figure mâle dominante : un oncle maternel *alaüla*, on ne rencontre ni vengeance ni paiement en réparation. Les situations-problèmes sont réglées autour de l'oncle maternel.

La palabre, l'équilibre et la conversation sont les recours utilisés pour parvenir à une solution, après qu'un fait dommageable se soit produit. Le sens de la communauté qui se marque par l'entraide continue dans la vie quotidienne (nourriture, soins...) interdit tout autre type de démarche. En ce qui concerne les cas graves, il en est de même sauf lorsque les valeurs essentielles de la société et de la famille sont violées. Comme la proximité sociale entre l'acteur et la victime interdit d'envisager une quelconque satisfaction l'oncle maternel a recours à une exclusion plus ou moins longue.

Notre informateur le *palabrero Inocencio Gonzalez* nous a déclaré : « quand deux frères s'entretuent, on laisse toujours les choses comme ça, c'est pour ça que j'évite ce genre de cas. S'il reste un frère vivant, il

²³² R. Verdier, (1980), op. cit., T. 1, p. 24.

²³³ G. Courtois (2002), op. cit., pp. 1509.

doit s'en aller pour ne pas avoir de problème avec les cousins, il doit s'exclure de la famille. S'ils le rejettent, il part au Venezuela, il s'en va ailleurs, loin. S'il commet un autre acte, la famille n'est plus responsable de lui. Le modèle quant au premier cercle éclaire donc assez bien la réalité wayuu.

On verra plus bas comment les Wayuu connaissent bien, conformément au modèle, un deuxième cercle qui est celui où se déploient les réparations et les vengeance. Voyons pour l'instant ce qu'il en est du troisième cercle dit de la guerre.

Le type de guerre modélisé par R. Verdier et G. Courtois peut éclairer certains conflits qui ont pu opposer les Wayuu avec des étrangers mais ils ne concernent pas le cœur de leur culture. Les conflits en question sont dus aux vicissitudes d'une histoire dans laquelle ce peuple a été plongé sans en être la cause active.

Il y a eu d'abord la conquête espagnole et ses suites puis l'inscription de la Guajira dans l'état indépendant de Colombie. Avec ces adversaires la guerre n'a jamais été que sporadique et fugitive, car les Wayuu ont adopté sur le plan extérieur une conduite systématique d'évitement. La Guajira a été longtemps, de fait, une sorte d'isolat politique. Elle connaissait bien des « étrangers » mais pour l'essentiel il s'agissait de non-indiens : fonctionnaires de la couronne espagnole, ou membres de la nation politique colombienne appuyés par des Etats à qui il n'était pas question de faire une « vraie » guerre. Pendant très longtemps les rapports des Wayuu avec les blancs étrangers, *alijuna*, ont été d'évitement. Ils cherchaient systématiquement à rester à l'écart du monde des blancs. Si malgré tout, une affaire grave les opposait à un *alijuna* ils ont toujours cherché à régler la question sur la base de leur propre coutume vindicatoire. La relation a été semblable avec les autres groupes indiens de la Guajira, ou avec des Wayuu métis. Ceux-ci ignoraient (ou ne respectaient pas) la « coutume du paiement », de ce fait, de manière sporadique les Wayuu pouvaient les attaquer comme dans une guerre, mais en cherchant toujours en définitive à appliquer leur coutume.

Aujourd'hui, toutefois, le modèle de la guerre retrouve une certaine pertinence avec les conflits armés qui ont pour théâtre la Guajira. Ceux-ci sont dus à la présence en grand nombre de paramilitaires et de trafiquants de drogue qui se font la guerre entre eux et avec l'Etat. A ces conflits un nombre limité de Wayuu ne sont pas étrangers. La logique de ces nouveaux affrontements n'a rien à

faire avec l'esprit de la coutume wayuu et ces phénomènes de guerre entraînent un délitement de la culture juridique traditionnelle. L'esprit traditionnel se maintient néanmoins pour la majeure partie du peuple wayuu qui reste fidèle à l'esprit de son droit coutumier réparateur.

C'est cette logique du « deuxième cercle » que nous allons examiner à travers les deux modes de réparation qu'il conjugue.

4/ Les deux modes de la réparation

Nous allons nous placer dans le cas des atteintes graves à la personne (blessure, homicide) pour comprendre la logique qui préside au choix entre la voie non violente et la voie violente dans les réparations.

En général les sociétés sans Etat considèrent comme plus honorable de se venger par le sang plutôt que d'accepter une sorte de prix du sang. Selon L. Lucien Lévy-Brühl, elle satisfait mieux que toute autre l'idée de réversibilité du temps et de contre action compensatrice. Comme le remarque G. Courtois²³⁴, « elle manifeste la cohésion et le haut niveau de courage des vengeurs, prévenant le soupçon dangereux que l'auto-affirmation du groupe ne serait plus ce qu'elle était ». Malgré tout, dans un article pionnier, E. Adamson Hoebel avait remarqué que la valeur généralement attachée à la vengeance de sang n'empêche pas que la plupart des entreprises de réparation se terminent en empruntant une autre voie²³⁵. Comme si la menace de la vengeance de sang, telle une peine supérieure et terrible, permettait de garantir l'effectivité des coutumes plus modérées qui organisent la réparation sous la forme du transfert d'un équivalent : le prix du sang.

Chez les Wayuu, cette question est clarifiée. Malgré le prestige de la vengeance de sang, « la coutume des ancêtres », la *sũkwaitpa wayuu*, impose de recourir à un règlement négocié, à une réparation non violente. L'usage de la violence étant seulement admissible dans les cas où un accord s'avère impossible.

Pour eux, il est légitime, dans certains cas, de recourir à la violence vengeresse. Les actes de franche hostilité (*purchi*) surgissent

²³⁴ G. Courtois (2002) , op. cit., p. 1508.

²³⁵ E. Adamson Hoebel, « La vengeance, concept, réalité et approche dans l'étude du droit primitif », *Revue Droit et Cultures*, n° 15-16, 1998, Paris.

quand la procédure de négociation ne fonctionne pas et que le groupe qui a « envoyé la parole » n'est pas satisfait par la situation. Cet état de vengeance inaccomplie peut se prolonger dans le temps, parfois durant 20 à 30 ans, alors les groupes se qualifient mutuellement de *fa'nua* (mon ennemi), mais au cours de ces temps il peut exister des périodes de paix. Les hostilités sont assumées par la branche *apushi* mais parfois elle cherche des alliances auprès du père (qui est un *o'upayuu*). Dans ce cas on prend soin d'éviter que le reste de la famille paternelle soit plongée dans le *purchi*. On fait savoir que seul le père est engagé et non tout son matrilignage. Pendant les *purchi* les activités se concentrent sur les cérémonies d'*aushi*. Préparatifs de la défense comme : patrouille, gardiennage des troupeaux, des hommes dans les bivouacs, surveillance permanente des empreintes et préparation d'une attaque. Elle peut être sélective en choisissant un oncle prestigieux du groupe adverse ou privilégier une attaque en masse. On peut aussi recourir à des incendies, des razzias, de préférence à l'aube, des batailles qui peuvent durer toute la journée²³⁶.

Cette violence (qui ne doit pas être surestimée²³⁷) est admise dans la mesure où elle repose sur une notion de dette. L'univers de la réparation est articulé à celui de la dette. Pour les Wayuu tout ce qui trouble la vie doit être réparé. Ce « doit être » ne renvoie pas à un principe d'équilibre automatique et impersonnel qui s'en chargerait. Dans ce cosmos animiste, ou tout ce qui est animé est doté d'une âme, c'est à chaque être de réaliser la *restitutio in integrum*. Chaque « mauvaise action » crée une dette (dette de sang, dette de vie, dette d'honneur) dont le lésé est le créancier et celui-ci doit en poursuivre le

²³⁶ Efraín Ipuana, un notable indigène, confirme que c'est bien le non paiement qui déclenche les violences : <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-656162> « L'indien n'oublie jamais une vengeance non payée ». Les années passées ne font pas oublier la réparation qui n'a pas été acquittée. Il y a longtemps, dans la Haute Guajira, un indigène assassina son voisin par une nuit de pluie. L'eau et le vent emportèrent dans le désert les traces du meurtrier et la famille de la victime ne découvrit aucune piste. L'assassin s'était enfui loin de la Haute Guajira, dans un village près de Riohacha. Là, il avait construit une *ranchería*, s'était marié et avait eu des enfants. Déjà vieux, une nuit qu'il avait bu, il composa une *jayeche*, un chant wayuu dans lequel il racontait l'histoire d'un indigène qui en avait tué un autre sur un chemin, par une nuit de pluie. Le chant avait plu et fut repris de noces en fêtes, allant de chemins en villages, jusqu'à parvenir au nord de la péninsule où un frère du mort finit par l'entendre. Il partit alors de village en village pour enquêter et voir d'où provenait ce chant. Il traversa le désert, parvint à la *ranchería* du meurtrier et le tua.

²³⁷ M. Perrin qui rapporte des cas de vengeance qui ont éclaté suite à une négociation sur le prix du sang qui a échoué, souligne leur caractère peu fréquent : « La vengeance à tout prix ne semble pas fréquente chez les Guajiro » (1980 : 175). Même opinion chez Weildler Guerra pour qui l'indien wayuu n'est pas belliqueux et préfère payer conformément à la coutume. Celle-ci est pour lui d'une grande effectivité et d'une remarquable efficacité <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-178445>

« L'existence de la législation colombienne n'a pas éclipsé la coutume wayuu parce qu'elle est efficace. Certaines hostilités prennent fin dès que l'une des parties accepte de payer pour les offenses causées. Comme le déclare un fonctionnaire du ministère de l'Intérieur en 2002. Les rancherías Carranamura, Paradero, Iroshima, Machobayo et Panerra Piao sont à l'heure actuelle en état d'hostilité. Dans cette dernière, neuf personnes sont mortes en février dernier. Néanmoins les 128.727 indigènes des vingt-trois clans wayuu continuent à se régir par leur « loi du paiement ». Cela signifie toujours que lorsque quelqu'un verse le sang d'un Wayuu, il doit le payer en animaux, en argent ou en colliers, ou sinon par le propre sang de sa famille ».

<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-357352>

remboursement par des moyens pacifiques ou non. Cette loi du « paiement » concerne tous les êtres, l'homme, les morts, les puissances de l'autre monde, les animaux et même les plantes. Ceci revient à dire que dans cet univers de pensée, la vengeance n'est pas vue comme le contraire du droit. Elle n'est pas hors du droit coutumier, elle est une des procédures par lequel il se réalise.

C'est un point qu'a bien perçu M. Foucault dans son commentaire du droit coutumier des Germains quand il écrit : «Le droit germanique n'oppose pas la guerre à la justice, il n'identifie pas la justice et la paix, mais au contraire, il suppose que le droit est une forme singulière et réglementée de mener la guerre entre les individus et d'enchaîner les actes de vengeance. Le droit est donc une manière réglementaire de faire la guerre. Par exemple, lorsque quelqu'un est mort, tout parent proche du mort peut exercer la pratique judiciaire de la vengeance, cette pratique ne signifie pas renoncer à tuer quelqu'un, en principe l'assassin. Entrer dans le domaine du droit signifie tuer l'assassin, mais le tuer en accord avec certaines règles, en respectant certaines formes. Si l'assassin a commis le crime de telle ou telle manière, il conviendra de le tuer en le découpant en morceaux ou en le décapitant et en mettant sa tête sur une pique face à sa maison. Ces actes ritualisent le geste de la vengeance et le caractérisent comme une vengeance judiciaire. Le droit est, par conséquent, la forme rituelle de la guerre.»²³⁸

La vengeance dans les droits primitifs n'est pas un déchaînement de la violence, mais sa ritualisation. Elle est soumise à des règles qui fixent sa légitimité du point de vue de ses causes et de son exercice. Là où nous nous séparerions de cet auteur c'est qu'il ne semble pas soucieux d'éclaircir le lien entre la pratique des vengeances légitimes, celle des compensations (le *wergheld*) et celle de la guerre de puissance (qu'il semble par moments tout à fait confondre avec la vengeance de sang), alors que sur la base des faits wayuu, il importe de bien distinguer ces réalités.

L'expérience montre que dans certains villages les Wayuu ont pu avoir recours aux armes mais nous savons aussi qu'en général c'est la coutume pacifique qui est suivie²³⁹. Pour comprendre les raisons qui déterminent concrètement les Wayuu à opter pour une voie plutôt que pour une autre on ne peut invoquer sans plus le pur et simple « respect

²³⁸ Foucault Michel, *La vérité et les formes juridiques*, Paris, Gallimard, 1997.

²³⁹ M. Perrin (1980), op. cit., T.2, p.p. 172-180.

de la coutume ». Sans minimiser l'efficacité symbolique de leur coutume il faut en replacer la force à l'intérieur d'une théorie plus générale. D'autant plus que le problème que nous posons ici se retrouve *mutatis mutandis* pour chaque société sans Etat.

Deux auteurs se sont préoccupés de formaliser cette question de l'alternative entre le refus ou l'usage de la violence dans la réparation. G. Courtois a présenté un modèle absolument général et B. Saler un modèle focalisé sur les faits wayuu. Nous allons les étudier successivement en précisant à mesure en quoi ces modèles nous paraissent éclairants pour notre terrain.

Le premier²⁴⁰ montre que les groupes dont le capital-vie a été entamé peuvent opter pour la voie de la compensation en cinq occurrences éventuellement cumulables :

– Si la violence initiale est manifestement accidentelle, elle ne serait pas suivie par une violence réparatrice, mais plutôt par des réparations négociées. G. Courtois relève, sur des exemples africains, que dans les sociétés sans Etat les accidents de chasse, par exemple, ne sont pas susceptibles de donner lieu à des vengeances de sang, mais seulement à des prix du sang (en général modérés). Ce cas cadre mal avec les Wayuu qui, comme nous l'avons vu n'admettent pas de rapport entre volonté et responsabilité. (2) – Le deuxième cas renvoie à ce que R. Verdier appelait les deux symboles du capital-vie. G. Courtois estime que les sociétés où le « sang » prévaut sur l'« honneur » ont plus de chance de s'en tenir à la non-violence. Dans certaines sociétés, les individus valorisent l'honneur plus que tout. Ils peuvent même rechercher les occasions de le capitaliser, à travers provocations et défis. Ces sociétés se tourneront plutôt vers la vengeance de sang. Au contraire dans les sociétés qui valorisent moins l'honneur que le sang on admet plus facilement qu'une vie perdue soit remplacée par un équivalent positif. On remarquera que les Wayuu appartiennent justement à ce dernier cas comme on l'a vu . Il ne faut donc pas s'étonner si chez eux la voie pacifique est privilégiée. On ajoutera encore que même dans les cas où la violence éclate, un jour il faut bien en finir et comptabiliser les gains et les pertes de chaque côté pour aboutir à la négociation d'un prix du sang. Ceci, à condition qu'une logique de guerre ou d'expropriation ne se soit pas substituée aux procédures coutumières. Nous reprendrons cette question avec la discussion du modèle de Saler. (3) – Lorsque les deux groupes en conflit

²⁴⁰ G. Courtois, op. cit., (2002: 1508-1509; 2008: 193-195).

sur un point sont par ailleurs très liés (inter-mariages, liens de voisinage, collaboration économique, participation commune à des rites religieux, etc.). On trouve là une raison forte pour privilégier les règlements négociés qui s'applique pleinement aux cas wayuu, toujours négociés *intuitu personae*. (4) – Le choix de la voie non-violente est d'autant plus suivi qu'il existe des médiateurs. G. Courtois se réfère à l'exemple classique du prêtre à peau de léopard chez les *Nuer*²⁴¹ et à celui du « chérif de la baraka » chez certains berbères (*Iqar'iyens*) du rif marocain²⁴², mais les Wayuu constituent un exemple de choix pour cette thématique dans la mesure où leur coutume a explicitement organisé l'intervention d'un médiateur, *pütchipu'u*, pour toutes les procédures vindicatoires. Cette institution, justifiée par un des mythes fondateurs de leur culture, plus que toute autre considération, montre à quel point le choix prioritaire (ce qui ne veut pas dire exclusif) d'un règlement non-violent prévaut dans leur coutume. Nous analyserons en détail dans une section suivante le rôle de ce médiateur appelé couramment aujourd'hui *palabrero*. (5) – La dernière raison qui favorise les issues pacifiques renvoie à l'inégalité éventuelle des partenaires en conflit. Si le groupe offensé est trop faible pour envisager une rétorsion violente, il privilégiera la recherche d'une issue négociée. Ceci renvoie à l'inégalité structurelle entre les matrilineages wayuu mais aussi comme dans toutes les sociétés traditionnelles au fait qu'il y a des groupes familiaux déliquescents, sans alliances matrimoniales solides ou qui sont en voie d'extinction.

Nous avons vu qu'avec quelques modifications le modèle général de G. Courtois apporte une compréhension utile du terrain wayuu, voyons ce qu'il en est de celui de B. Saler. Ce dernier est un des bons connaisseurs de la Guajira. A l'inverse de G. Courtois²⁴³, il ne se demande pas dans quel cas un peuple opte effectivement pour les procédures pacifiques mais dans quelles situations il fait le choix de la violence, il en distingue quatre.

(1) Quand une offense sérieuse est la dernière d'une série de la part des mêmes personnes. Ce motif est bien connu en anthropologie juridique, la récidive augmente la force des rétorsions. Ceci montre qu'au-delà de la réparation un système vindicatoire a aussi une visée préventive et dissuasive. Ce motif de la récidive peut être rapproché d'autres faits du terrain, je pense aux procédures de désolidarisation

²⁴¹ E. Evans Pritchard, *Les Nuer*, Paris, 1994.

²⁴² R. Jamous, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1977.

²⁴³ G. Courtois (1986), op.cit., p. 55.

qui sont mises en jeu quand le membre d'un groupe ne cesse de créer des problèmes avec le voisinage. Dans ce cas l'oncle maternel, qui jusque là a défendu son parent, fait savoir qu'il a décidé de l'abandonner. Il s'agit d'une sorte d'exclusion par laquelle l'individu perd sa qualité de membre du groupe. On peut relever plusieurs expressions qui se réfèrent à ce cas : "*Alua tashi nimigua*" - il se commande tout seul – que l'on applique aux *marimberos* (traficants de drogue) qui passent leur temps à tirer, "*Mamainash*" - neveu fou, "*Mateinzai ha'ma*" - il ne se soumet à aucune règle²⁴⁴. Ce type de désolidarisation est très courant dans les sociétés traditionnelles, les parents excédés par les exactions à répétition de leur fauteur de trouble peuvent même aller jusqu'à le livrer à la parenté adverse²⁴⁵.

(2) Quand l'offense même ou les circonstances qui l'entourent suscitent des passions exceptionnelles. Ici Saler retrouve une tendance qui s'observe dans tous les systèmes sociaux : plus un crime est atroce moins les ayants-droit de la victime sont disposés à pactiser avec leurs adversaires. Les deux cas restants sont très proches nous les commenterons donc ensemble.

(3) Quand les adversaires sont faibles et ne peuvent payer une compensation ;

(4) Quand la vengeance est une stratégie calculée pour chasser les ennemis de leurs terres ou leur prendre d'autres biens.

Si l'on respecte la coutume, lorsqu'une famille faible est en dette on ne doit lui demander que ce qu'elle possède. Si elle déclare qu'elle n'a rien, on la laisse chercher ce qu'elle peut néanmoins rassembler et on lui fait crédit pour le reste. Il peut se faire aussi que la famille de l'agresseur refuse de payer bien qu'elle ne soit pas sans ressources. Alors intervient la « loi de *l'aparto* » qui autorise l'adversaire à lui confisquer tous ses biens ce qui équivaut à la chasser de la terre wayuu. Autre cas possible, malgré un accord négocié, les débiteurs de la réparation ne s'exécutent pas, là encore s'applique la « loi de *l'aparto* ». « On part du principe qu'en l'absence de paiement, on est en présence d'un *manque de respect* qui ne peut être réparé que par la violence. En effet, le prestige de l'*alaüla* est en jeu, menacé de rester en

²⁴⁴ Dans l'ouvrage de Lopez, Antonio Joaquín Epieyuu, *Los dolores de una raza, novela histórica de la vida real contemporánea del indio Guajiro*, Caracas, 1952-58. Un homme du clan Epieyuu, a raconté la vie de sa famille entre 1920 et 1930, on y trouvera aux pages 99-114 le récit d'une désolidarisation à l'endroit d'un parent pour cause de récidive dans des actes de violence. M. Perrin commente ce cas (1980 : T.2 175-176).

²⁴⁵ Sous le nom d'abandon noxal (*noxae deditio*) le droit romain connaissait une forme de désolidarisation familiale par laquelle un pater mettait fin à sa responsabilité vis-à-vis de son fils. Cf : J. Macqueron, *Histoire des obligations*, Aix-en-Provence, 1971.

dehors du circuit de réciprocités du système de compensation, on ne le respectera plus à l'avenir ; on pourra l'insulter en lui disant « pourquoi vous me demandez à moi de payer si vous n'avez pas été payé, vous n'avez pas été capable d'encaisser²⁴⁶. »

Toutes ces affaires s'accompagnent de violence, mais il y en a où le recours à la force ouverte prend la forme d'une mini guerre privée volontairement entreprise ; ce sont celles visées par Saler. Dans de nombreux cas des lignages pauvres et peu nombreux ont été décimés par des lignages plus riches et plus puissants. Ceux-ci commencent par faire savoir qu'ils n'accepteront aucune négociation et sèment la terreur chez leurs adversaires jusqu'à ce que ceux-ci quittent la terre wayuu ou bien acceptent une nouvelle perte de puissance. M. Perrin remarque que la société de la Guajira est économiquement très hiérarchisée : « Il existe des matrilignages pauvres et de taille très réduite, quelques dizaines de personnes tandis que d'autres comptent un grand nombre de membres, jusque près d'un millier, et qui accumulent d'immenses richesses... des lignages pauvres ont été décimés par des lignages plus riches et plus puissants à la suite de conflits parfois très bénins »²⁴⁷.

Pour parler comme R. Verdier, à l'intérieur du deuxième cercle, accord et violence sont deux stratégies substitutives, la partie offensée peut opter pour le paiement compensatoire ou pour une vengeance de sang, mais elle ne peut poursuivre les deux. En revanche sur la base des faits wayuu nous ne suivrons pas cet auteur lorsqu'il situe la violence guerrière dans un troisième cercle. Dans le deuxième cercle, coexistent déjà trois voies possibles : la réparation négociée, la violence vindicatoire et la violence guerrière. Celle-ci se déclenche chaque fois que la famille lésée opte pour un gain de pouvoir pur et simple, voire pour une forme d'anéantissement. Comme le montre le modèle de Saler, cette option quoique minoritaire existe néanmoins.

Après avoir fait sa part à la violence nous allons examiner le mode de réparation que la coutume privilégie : le transfert de biens.

²⁴⁶ G. Curvelo (2002), op. cit., p.p. 59 et 116.

²⁴⁷ Perrin Michel a rassemblé un certain nombre de ces cas (1980 : T.2 176-180). A cette occasion il remarque que la solution pacifique des conflits est d'autant plus équitable et facile à réaliser que les groupes sont proches du point de vue économique.

5/ La nature de la compensation

Lorsque les deux groupes pris dans une situation-problème acceptent son règlement par une procédure compensatoire, ils surmontent leur haine et rétablissent un lien de parole entre eux. La compensation est certes un prix du sang, mais son acceptation de part et d'autre signifie que l'on choisit une logique de paix et de conciliation (sinon de réconciliation). Par sa mise au point, les adversaires se « reconnaissent » une dignité partagée.

Dans la mesure où les différentes compensations sont d'un montant très élevé, leur rassemblement a pour condition *sine qua non* la participation d'un nombre important de parents. Comme dirait M. Mauss le système des compensations est un phénomène social total, en ce sens qu'il ne peut exister qu'à l'intérieur d'une structuration sociale bien précise, celle de la solidarité familiale étendue. Le paiement des compensations (comme la poursuite collective des vengeances) est même le moment crucial où s'éprouve la force des liens lignagers, l'unité familiale.

6/ Les éléments de la compensation

Avant la conquête espagnole, les Guajiros pratiquaient seulement l'horticulture, la chasse et la pêche. Nous ne pouvons plus savoir si le système des compensations existait à cette époque. On peut toutefois en douter si l'on remarque que le bétail est au premier plan dans les réparations et qu'à l'époque précolombienne ils ne pratiquaient pas l'élevage et ne semblaient pas connaître la monnaie. Or les archéologues lient l'apparition des systèmes d'équivalence monétaire, en bétail en particulier, à l'usage des compensations²⁴⁸. Ces réalités sociales ont dû apparaître en même temps où se succéder d'assez près. Toujours est-il qu'en quelques dizaines d'années les Guajiros s'adaptent à l'élevage qu'ils empruntent aux Espagnols et cette pratique va devenir dès la fin du XVI^e siècle leur activité économique principale²⁴⁹. Selon Guerra Curvelo²⁵⁰, les éléments utilisés pour la compensation des offenses incluent le bétail (bovins, caprins, ovidés, équidés) ainsi que des colliers en or, corail et pierres d'origine

²⁴⁸ Voir en ce sens, B. Bioul, « La numismatique une science à découvrir » in *Dossier d'Archéologie*, n°248, novembre 1999 ; P. Gierson, *Monnaies et monnayage, Introduction à la numismatique*, Paris, Aubier, 1976.

²⁴⁹ F.-R. Picon, *Pasteurs du nouveau monde, Adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*, Paris, MSH, 1983.

²⁵⁰ G. Curvelo, op. cit., p. 178.

archéologique (*tu'uma*). Au cours du siècle dernier, l'argent a pris une importance notable dans le système de compensation et réduit d'autant le recours aux autres éléments utilisés jusqu'alors, en particulier ceux qui, comme les colliers ou les bêtes, avaient une forte valeur esthétique et idéologique.

Plusieurs exemples montrent la diversité des éléments qui entrent dans les compensations.

Cas 1 – En 1880, au cours d'une beuverie, un homme est tué par un coup de fusil. Les deux parties étant pauvres, de matrilignages distincts mais de même clan, la compensation acceptée fut relativement faible : quatre bœufs, deux chevaux, quatre colliers de *tu'uma* et quatre ceintures de perle noires. Le tout fut payé en deux fois à intervalle de six mois²⁵¹.

Cas 2 - En 1969, dans une *ranchería* proche de Maicao, un indigène en tua un autre pour lui voler sa camionnette. Suite aux négociations, la famille de l'agresseur s'engagea à payer dix colliers en or, cinq de *tu'uma*, deux mules, cinq cents bovins, cinq cents chèvres et les deux années suivantes mille bovins et mille chèvres supplémentaires.

Cas 3 - Un autre exemple qui a pour théâtre la même région, nous a été raconté par Inocencio Gonzalez²⁵². Nous l'avons reproduit intégralement, malgré sa longueur, car il montre comment peut se dérouler une procédure à l'amiable, le rôle qu'y joue la parole, le résultat du processus et l'idée que s'en font les protagonistes. « Il y a eu un accident, il y a de ça à peu près trois ans. Du côté de la Guarepa. Un jeune de la caste des Uriana s'est fait renverser par une voiture, une Toyota, vers 9 heures du soir. Des évangélistes avaient été témoins des faits. Le mort avait bu, et s'était mis à uriner au bord de la chaussée. A cet endroit il y a un virage, et un « narco » (un trafiquant de drogue) wayuu avec des amis est arrivé, il transportait de la drogue et il roulait très vite. Dans le virage, il a accroché le jeune, il l'a heurté. Les gens étaient en train de sortir de la chapelle et ils ont vu la voiture. Ici, les gens se connaissent, ils reconnaissent même les voitures au bruit de leur moteur. S'il y a quelqu'un ici, et qu'une voiture passe, il sait qui est en train de passer.

²⁵¹ F.A.A. Simons, « An exploration of the Guajira Peninsula of Columbia », in *Proceedings of the Royal Geographic Society*, 7, 1985.

²⁵² Entretien avec Inocencio Gonzalez dans la Haute Guajira 2002.

Ce soir là, ils savaient qui était en train de passer mais ils n'ont pas vu le blessé qui finalement est mort sur place. Ceux de la voiture ne se sont pas arrêtés, ce n'était pas leur problème. Malgré tout ils sont revenus le lendemain pour prendre des nouvelles et voir ce qui s'était passé. Ils ont cherché le *palabrero*, qui était mon oncle, déjà âgé. Celui-ci m'a demandé de l'aider, je lui ai dit que j'étais plus jeune que lui et que j'avais moins d'expérience.

L'oncle du mort et son père ont dit : demain, on va aller chez Rafael (parent du Narco). Une fois là-bas, les parents ont commencé à dire que le jeune homme n'était pas leur neveu mais seulement un beau-fils. De leur côté ceux qui avaient causé l'accident ont prétendu que c'était le propriétaire de la marchandise qui était responsable. Ils ont dit : « Vous n'avez qu'à aller là-bas chez les patrons ». Le lendemain, on s'est mis en route, on a réussi à réunir des preuves, des témoignages, avec les évangélistes, eux ils avaient reconnu la voiture, ils savaient à qui elle était, parce qu'elle passait toujours par là.

Alors on est parti tôt, vers huit heures et demie, en tant que *palabrer*os, comme si mon oncle et moi étions égaux en expérience. Arrivés là-bas, on a fait savoir que monsieur Rafa nous avait envoyés pour encaisser l'argent de la réparation. Le parent nous a répondu qu'il n'était au courant de rien. Il voulait des preuves. On lui a répondu : des témoins, on en a près de 20, et ce sont des évangélistes en plus, ce ne sont pas des ivrognes. Nous n'étions pas là mais eux disent que le jeune était en train d'uriner dans un virage et qu'il n'a pas vu venir la voiture et cette voiture c'était la vôtre.

Notre interlocuteur n'a rien répondu, il a compris. Il a demandé à ce qu'il y ait une réunion avec l'oncle et la famille, il a dit qu'il n'y avait qu'à fixer une date. Nous, on lui a dit d'accord pour dans deux jours, ça ne sert à rien d'attendre, ce n'était pas la peine d'attendre des jours et des jours. Tu peux même leur dire demain : les choses, il faut les faire vite. Dans un homicide il ne faut pas attendre trop de temps. Et pendant qu'il continuait à réfléchir et à faire des recherches, nous avons exprimé le besoin de manger, de boire et de mettre de l'essence dans les voitures.

Il a donné de l'argent pour les boissons, pour un chevreau et pour l'essence. Nous avons informé Mr. Rafa, le père du jeune homme, de tout ce qui nous avait été dit. Nous lui avons remis l'argent qui nous avait été donné pour payer le chevreau. Après quoi, on y est retournés deux jours après chez le parent du narco. Là, il y avait toute

la famille. Nous avons demandé 30 millions de Bolivars en argent vénézuélien, dix en colliers, 100 agneaux et 10 bœufs, et quelques bêtes supplémentaires, en tout cent vingt.

On leur a dit que nous avions des témoins, les évangélistes. L'oncle et le père ont dit qu'ils voulaient qu'ils paient pour ne plus avoir de problème, pour ne pas laisser de problèmes aux enfants, aux jeunes, aux femmes qui s'apprêtaient à accoucher ou à ceux qui naîtraient plus tard. Si on veut prendre soin de l'avenir, il faut déjà régler le présent. Un conflit de ce genre ne peut pas se terminer en trois jours, en un mois ou en un an. Il peut durer comme ça pendant des années. Ce genre de conflit, il ne se terminera jamais si on le laisse comme ça, sans le régler.

C'est bien quand on peut arranger un conflit à l'amiable et que les gens donnent la quantité fixée. Quand la personne veut arranger les choses, même si dans l'immédiat elle n'a pas les moyens, elle cherche, emprunte ou demande un crédit. J'ai connu des gens qui réglaient leurs problèmes sans moutons, sans rien. Ils les trouvaient en demandant un prêt. Si la responsabilité remonte jusqu'à des *alijuna*, pour nous s'ils travaillent ici, il faut qu'ils respectent la loi wayuu. Souvent ils veulent se défilier et nous disent : « payer comment ça ? » ou « Les Wayuu c'est quoi ? ». Nous devons expliquer aux *cachacos* (les gens de Bogota): que si l'on n'accepte pas la loi wayuu il ne faut pas travailler ici, de même que nous nous acceptons leur loi.

On est allés voir la famille de celui qui a tué le jeune et nous avons dit : « comme ils sont Wayuu, vos adversaires veulent des animaux ». Mais ils nous ont répondu : « nous-mêmes nous n'en avons pas. Autrefois quand il y avait de l'eau nous avions des moutons et des vaches, mais maintenant nous n'avons plus rien ».

Nous ne sommes pas resté sur ce refus, il faut garder un lien de parole, nous sommes partis mais nous sommes revenus le mois suivant, avec l'oncle du mort (on ne fait pas ces démarches avec la famille directe, elle reste à la maison, elle passe par un messenger.)

Nous avons recommencé à négocier. Ils ont dit qu'ils n'avaient rien trouvé. Ils proposaient 300 millions de bolivars ; on a demandé la voiture. Elle a été estimée à trois millions en espèces et cent moutons. Nous avons porté le message à la famille du mort. Ils n'ont pas accepté, ils ont demandé que l'autre partie trouve ce qui leur manque.

Nous sommes repartis et avons insisté de nouveau : « il faut que vous trouviez ce qui manque vos oncles doivent aider ». Eux ont répliqué : « Ils n'ont pas d'animaux. *« Nous avons trouvé seulement un demi-million de bolivars de plus ».* Alors nous avons été durs, et avons rappelé les problèmes qu'avait le chauffeur avec nous mais aussi avec la loi des alijuna ». J'ai dit : « je fais mon affaire de ces derniers. Entre nous il y a un témoin, on signe donc pas de papier parce que l'on est entre Wayuu ». Alors ils sont partis et ont été méprisants, ils ont laissé ce qu'avait envoyé la personne qui avait parlé avec mon oncle et avec moi, ils l'ont porté au père et à la mère (300 millions plus un demi million de bolivars).

En outre : « *A mon oncle on a donné cinquante mille bolivars pour la boisson. En plus ils nous ont donné des moutons, deux pour moi et trois pour mon oncle, mais c'était trop peu pour une si longue médiation. En général on ne demande rien par avance, mais on nous donne selon un arrangement établi à la fin de notre intervention ».*

Cas 4. L'exemple suivant montre que le fait de transmettre une maladie engage la responsabilité et sa conséquence : la nécessité de réparer en payant.

« Ma mère m'a raconté un cas, dit le même *palabrero Inocencio Gonzalez*. Au Venezuela, une maladie vénérienne transmissible par contact sexuel avait été contractée par une femme avec un autre homme que son mari. Elle est revenue dans la Guajira où se trouvait son mari. Elle a fait l'amour avec lui, il a attrapé la maladie et en est mort. Ici, avant, il n'y avait pas de médecin, il n'y avait pas de médicaments pour ça. Il a été infecté et il est mort à cause de sa femme. La femme a ramené la maladie d'ailleurs, c'est elle qui a attrapé la maladie. La famille du mari lui a demandé à titre de réparation des vaches et des moutons. On lui a beaucoup demandé comme pour n'importe quelle situation problème, comme si elle avait poignardé son mari. Une mort par maladie doit toujours être payée m'a dit ma mère. ».

Cas 5 – En 1975²⁵³ une compensation payée aux parents d'un mort appartenant à un matrilineage moyen fut de cent bovins et cinquante mille bolivars vénézuéliens (1 Euro = 5.8352 VEF /28 février/2010).

Cas 6 – A la même époque, on relève pour un cas semblable, un montant de cent bovins, plus, en pesos colombiens, une somme

²⁵³ M. Perrin (1980), op. cit., pp. 169-170.

permettant d'acheter une voiture (Entretien personnel G. Curvelo 2008).

Cas 7 - Le cas d'un mineur assassiné a été évalué et payé de la manière suivante : Rosa Gonzalez Pushaina a reçu le revolver de calibre 32 avec lequel son fils Bartolo a été assassiné. En paiement pour sa chair et pour son sang. Les membres de la famille du *matador* remirent en outre six colliers de *tu'uma* (300.000 pesos²⁵⁴), deux millions de pesos colombiens en espèces et une mule. Le sang et la chair des indigènes se répartent avec des animaux et de l'argent.

7/ Le rassemblement de la compensation

Il faut souvent plusieurs semaines pour réunir tous les biens inclus dans une compensation, d'autant que l'individu directement responsable n'y concourt qu'en partie. Les éléments composants seront rassemblés parmi les membres des groupes familiaux socialement significatifs auxquels est lié l'individu car c'est seulement grâce à la solidarité familiale que l'on peut atteindre les montants très élevés qui sont demandés. Seront sollicités principalement les *apūshii* (les parents utérins) mais la demande de collaboration peut également s'étendre, bien que moins souvent, au père et aux parents utérins du père (les *o'upayuu*), et aussi aux enfants biologiques ou assimilés. Cette collecte suppose d'aller visiter (quelquefois d'un bout à l'autre de la péninsule) et convaincre les personnes dont on attend le soutien. Dans le cas où le groupe offensé ne disposerait pas de la quantité ou du genre de colliers exigés par le groupe familial les réclamant, il faudrait se les procurer par l'échange ou l'achat.

La remise du paiement obéit à trois règles :

La victime directe quand elle survit ne reçoit jamais de réparation, ses deux groupes parentaux sont les seuls créanciers de la réparation et chacun d'eux n'est pas concerné au même titre. Ce sont les parents utérins de la victime qui sont au premier plan quant à la valeur de ce qui est reçu.

Assez curieusement, la victime ne reçoit rien pour elle-même, elle ne tire aucun bénéfice monnayable de l'indemnité. Son seul bénéfice est symbolique : elle jouit de la reconnaissance publique de sa valeur, mesurée par l'action de ses parents qui ont réclamé en sa faveur. La

²⁵⁴ 1 Euro = 2.633.9302 pesos colombiens (28 février/2010).

victime ne doit pas même voir les animaux de la compensation et encore moins les manger²⁵⁵.

Pourquoi ces interdits qui ont la force d'un véritable tabou ? On peut faire à ce sujet deux observations.

D'abord le sang ou « la chair » que perd une victime ne lui appartient pas en propre mais aux deux branches de sa famille qui sont les premiers destinataires de la réparation. On a vu (3. 1) que le Wayuu qui se blesse tout seul, devait jusqu'à récemment, quelque chose à sa famille. On touche là, la pointe extrême de l'anti-individualisme wayuu, puisque le corps vivant d'un individu entre dans le capital symbolique de sa famille. On remarquera toutefois que cette idée n'est pas si rare, on peut la mettre en consonance avec l'idée reçue dans de nombreuses cultures, selon laquelle si l'individu se suicide il lèse sa propre société qui perd un de ses membres²⁵⁶.

D'autre part les animaux qui ont été payés sont des sortes de représentants de l'être du blessé et les consommer serait comme un acte de cannibalisme. Cette thèse forte suggestive a été avancée par B. Saler. Pour lui, en recevant le paiement d'une indemnité pour un dommage qui lui a été fait par quelqu'un, la victime agirait comme si de façon égoïste elle buvait ou consommait son propre sang. Dans ce cas, le principe qui interdit de bénéficier d'un paiement donné pour une souffrance subie est lié à l'identité symbolique entre le sang perdu et les animaux reçus que l'on donne en compensation pour cette perte²⁵⁷.

V. Gutierrez de la Pineda a remarqué lui aussi l'association très forte faite par les Wayuu entre une perte de sang et les animaux reçus en compensation. Il la rapproche du paiement qu'un homme fait aux parents de son épouse quand naît leur premier enfant : « La mère ne peut manger la chair des animaux donnés en raison de la peine qu'elle a endurée pendant qu'elle était enceinte, et du sang qu'elle a perdu dans l'accouchement, parce que ces animaux représentent un paiement pour quelque chose d'elle-même. Si elle les mangeait se serait comme si elle consommait sa propres chair »²⁵⁸.

²⁵⁵ G Curvelo, op. cit., p. 191.

²⁵⁶ Cette thèse est analysée par Aristote dans son *Ethique à Nicomaque* V, 15, 1138 a10.

²⁵⁷ J.-G. Goulet (1981 : 202) a pu consulter un manuscrit de B. Saler de 1974 appelé : *Guajiro Disputes*, nous lui empruntons son résumé.

²⁵⁸ « Organización social en la Guajira », Revista del Instituto Etnológico Nacional, 3 (2), 1950, p. 113. Sur l'ensemble de ce tabou et des rapprochements avec l'attitude des Wayuu à l'égard des cadeaux en général, voir J.-G. Goulet (1981 : 202-204).

Comme on le sait (cf. supra première partie 2.1) l'unité essentielle de la parenté guajiro, désignée *apūshi*, est le matrilignage d'ego, un ensemble de parents unis en filiation matrilineaire. Ces parents dits « de la chair » (*eiruku* qui signifie aussi clan matrilineaire) sont pensés comme partageant la même substance. En général, un individu trouve parmi eux ses liens de sociabilité les plus forts du point de vue de la réciprocité et de la solidarité. Ils reçoivent donc la majeure part d'une compensation. Toutefois le groupe des *oupayu*, formé du père et de ses parents utérins proches, s'il ne partage pas la substance de l'individu, possède au minimum une signification sociale qui lui permet de recevoir une partie variable des paiements.

Lors d'un décès, les *oupayu* reçoivent une faible part du montant de la compensation appelée « prix des larmes ». Ils se voient aussi accorder ce « prix » à l'occasion des blessures que leur parent a pu subir dès l'instant où son sang a coulé. Le prix des larmes symbolise ce sang perdu par la victime, en effet dans la théorie *wayuu* de la procréation c'est le père qui donne son sang à l'enfant alors que la mère lui donne la « chair » (ce qui, au demeurant, est le plus important mais ne suffit pas à faire un être vivant).

L'importance de ce à quoi le père peut prétendre ne dépend pas que des normes coutumières concernant le prix des larmes, des considérations de fait entrent en jeu. Un paramètre important est la nature du lien qu'il entretenait en fait avec ses enfants biologiques ou assimilés. S. F. Moore (1978 : 376) a attiré l'attention sur le fait que dans les sociétés traditionnelles l'application des règles de la coutume est immergée dans une vaste matrice de relations sociales qui peut conduire à des variations, des conditions et des principes qui peuvent sembler contradictoires avec les normes coutumières. Il n'est pas rare non plus d'assister à des manipulations de la coutume en fonction de situations micro politiques. La notion de « facteur d'indétermination » qu'utilise S.F. Moore se réfère précisément à ce fait qu'il existe plus d'une manière d'interpréter ou d'appliquer une norme. Weidler Guerra ²⁵⁹ remarque en ce sens que les Wayuu reconnaissent que le père possède certains droits sur ses enfants dans la mesure où il a effectivement payé à ses beaux-parents le prix du mariage (bridewealth price) qui était convenu. C'est cette condition de fait (en plus de la norme coutumière) qui lui permet de récupérer ses biens à travers les paiements reçus pour ses filles issues du mariage. Quand il n'a pas de filles et qu'il a contribué significativement à l'entretien de sa

²⁵⁹ G. Curvelo (2002), op. cit., pp. 187-188.

progéniture, son droit à recevoir une compensation pour la mort d'un de ses enfants mâles augmente jusqu'à pouvoir atteindre la valeur des biens offerts pour sa femme, plus une somme moins importante qui correspondant au prix des larmes²⁶⁰.

Selon les *palabrer*os consultés par Weidler Guerra (ibid.), les pères acquièrent la priorité sur les oncles maternels d'un individu lorsque la mort de celui-ci est due à un frère biologique ou classificatoire. Dans ce cas c'est à eux qu'il revient de percevoir le paiement principal et non aux parents utérins. Au contraire, quand un parent utérin du père d'ego (*o'upayuu*) cause des blessures à celui-ci, le sang versé peut être recouvert par les parents utérins d'ego (ses *apüushi*).

J.-G. Goulet²⁶¹ mentionne un paiement pour homicide réalisé dans la région de Tapalajin, en Haute Guajira, avant 1976 ; les parents de l'homicide ont remis 200 chèvres, dix colliers, un cheval, cinq vaches et mille bolivars qui ont été répartis de la manière suivante :

Parenté	Eléments
Père d'ego (un <i>o'upayuu</i>)	Colliers
Soeur d'ego (une <i>apüshi</i>)	Colliers
Fils de la fille de la sœur de la mère père d'ego (un <i>o'upayuu</i>)	Colliers
Fils de la sœur de la mère de la mère bolivars d'ego (un <i>apüshi</i>)	Chèvres et mille
Fils de la sœur de la mère d'ego (un <i>apüshi</i>) cheval	Cinq vaches et un

On remarque dans ce cas que les parents matrilineaires de la personne décédée (ses *apüshi*) reçoivent la part la plus importante de la compensation. Néanmoins le père et sa parenté matrilineaire ne sont pas négligés, ils reçoivent « le prix des larmes » (*süwüirra wayü*).

Il n'y a pas de règles fixes pour la distribution de la compensation à l'intérieur du matrilignage lui-même. On tiendra compte de la plus ou moins grande proximité du défunt avec sa progéniture ou son oncle maternel, sa grand-mère, ses frères biologiques...ainsi que de la

²⁶⁰ B. Saler (1980), op. cit., p. 60.

²⁶¹ G. Goulet (1981), op. cit., p. 132.

douleur que sa mort leur cause. Influera aussi la position sociopolitique de quelques-uns des parents, leur plus ou moins grande implication dans la négociation. On aura tendance aussi à remettre les colliers à celles des femmes les plus en charge de l'unité du matrilignage.

Nous avons vu en quel sens le système wayuu de règlement des conflits est organisé autour de la pratique des réparations, mais celles-ci sont inséparables de l'institution du *palabrero* que nous allons maintenant aborder en détail.

B/ La Médiation chez les Wayuu

Dans les sociétés sans état, à l'intérieur de ce que R. Verdier appelle le « deuxième cercle », un conflit se déroule rarement entre deux groupes sociaux complètement séparés. Des tiers, proches par leur résidence ou liés aux deux parties ont intérêt à faciliter une issue négociée pour rester loyaux et en paix avec tous leurs partenaires²⁶².

Ces personnes peuvent être des anciens, des hommes de « respect », des ambitieux qui cherchent à consolider ou étendre leur influence (comme les Big Men de Mélanésie, certains grands guerriers chez les Shuar d'Amazonie²⁶³).

Le propre des Wayuu est d'avoir placé l'intervention de médiateurs les *palabrer* au cœur de leur système social et de l'avoir fondée religieusement. Avant d'exposer leur nature et leur fonction, rappelons que d'une manière générale, un individu en conflit ne se trouve jamais seul, il est secondé par la solidarité familiale.

Celle-ci se déploie selon trois paramètres. (1) Si le conflit appartient au « premier cercle » et selon sa gravité un parent matrilinéaire intervient. Il peut s'agir d'une mère ou d'une grand-mère mais le plus souvent ce rôle revient à un oncle maternel ou à un grand

²⁶² G. Courtois donne de nombreux exemples de cette attitude dans son article : « Les victimes dans les sociétés sans état » in *La Victime, I- Définitions et statut*, éd. Pulim, Limoges, 2008, p. 191-204 : « Dans une étude classique portant sur les *Tonga* de Zambie, Colson (1953) a montré que l'enchevêtrement des obligations (*entanglement of claims*) des tiers vis-à-vis des deux parties en conflit les amène à multiplier leurs offres de médiation. Chez les Bédouins de Cyrénaïque, les allégeances croisées conduisent aux mêmes effets, Peters (1967). Dans une société comme celle des *Yanomami* du Vénézuëla qui ne connaît pas la réparation mais la seule alternative rétorsion/armistice, Alès (2006 p. 285/6) note que : « Généralement une personne évite d'avoir à attaquer des parents ou des affins, elle tente aussi de les protéger des intentions vindicatives de ses propres pairs. Ces personnes entretenant de proches relations avec les deux côtés du conflit sont celles qui amèneront petit à petit à un retournement de la décision d'attaquer et qui réussiront donc à calmer les hostilités ».

²⁶³ Philippe Descola, *Par delà la nature et la culture*, Paris Gallimard, 2005, p. 464.

père maternel accompagné ou non d'un ou plusieurs parents et l'affaire est réglée « en famille »²⁶⁴. (2) Si le conflit appartient au « deuxième cercle », les mêmes individus interviennent mais ils ont recours à un « *palabrero* » qui est l'agent incontournable de la médiation. (3) Si le conflit concerne un Wayuu et un « étranger », un non-indien, un blanc ou un membre non-wayuu des nations Colombienne ou Vénézuelienne, la question dépend des circonstances. Les wayuu sont enclins à imposer à tous leur principe de réparation et cherchent à faire intervenir un *palabrero*. Ils peuvent aussi demander l'aide d'une institution « nationale ».

Pendant plusieurs siècles, la Couronne puis l'autorité républicaine ont fermé les yeux sur la justice réparatrice wayuu. Désormais l'état se préoccupe d'appuyer les entreprises de médiation conformes à la coutume. Voyons ce qu'il en est du *palabrero*, une des institutions les plus intéressantes et les plus significatives de la coutume wayuu.

1/ La nature du *palabrero*

Les personnes qui peuvent jouer le rôle de *palabrero* sont dans leur propre lignage des individus qualifiés par leur position d'ancien et leur valeur personnelle. C'est un *alaulä*, un des frères de mère parmi les plus âgés qui a fait preuve de prudence, de sang froid, d'un maniement supérieur de la langue capable d'aboutir à des accords au moyen de la discussion et bon connaisseur de la coutume. Les membres de son groupe le traitent avec plus de respect que les autres personnes et parlent de lui comme d'une personne très importante. Cependant il appartient à la catégorie des chefs sans pouvoir de contrainte (titular chief pour parler comme Lowie), il n'est médiateur que dans une situation sociale spécifique et sa médiation ne peut avoir d'effet que parce que les deux parties désirent éviter de plus grandes hostilités, il a un pouvoir d'influence mais il ne peut rien ordonner. S'il n'a pas de parents puissants derrière lui, il ne dispose d'aucun moyen pour obliger à payer ou à accepter un paiement comme compensation pour la mort, les dommages ou les offenses. Les Wayuu en conflit

²⁶⁴Nous pensons qu'il est difficile de définir précisément quels parents doivent intervenir en fonction de la gravité des problèmes. Un auteur l'a pourtant tenté: PERAFAN, Carlos Cesar. *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayuu y Tule*. Colcultura, Bogotá, 1995, pp., 186-187. Il aboutit au tableau suivant : -problèmes « légers » : oncles maternels, mère ; -problèmes de « gravité moyenne » : oncles, mère et leurs fils ; -problèmes « graves » : grands-parents, frères de la grand-mère d'ego, leurs fils et les sœurs de la grand- mère.

chercheront donc souvent un médiateur issu d'une famille « importante », ils le choisiront aussi de préférence dans un clan étranger au conflit pour des raisons d'objectivité et de neutralité.

On ne saurait considérer ces chefs comme des autorités politiques ou judiciaires. La fonction de « chef » chez les Guajiros se limite au fait qu'un homme influent qui décide de faire quelque chose se trouve ponctuellement et librement suivi par les membres des autres *rancherías*. Hors de cette situation, il s'agit d'une personne connue, généralement respectée, mais qui n'est un dirigeant politique.

Dans la société guajira, les agents formels de contrôle social sont pratiquement inexistantes. Il n'existe rien d'équivalent à la police, à quelqu'un qui remplisse le rôle de juge, et par conséquent, en l'absence d'un pouvoir politique centralisé la façon de régler les problèmes est en grande partie une question d'influence et d'ascendant personnels de certains individus. D'un autre côté ceux qui sont habiles à négocier des compensations satisfaisantes pour chaque partie, capitalisent de l'estime et accroissent leur influence. A l'inverse celui qui n'aboutit pas à un accord ou dont le « règlement » n'est pas suivi d'effet perd de l'estime publique. Les *palabrerós* jouent donc à chacune de leur médiation, leur propre poids social.

Pour résoudre un conflit grave, il est possible que le *palabrero* fasse plusieurs allers et retours entre les familles en conflit. Ils doivent faire preuve de beaucoup de respect envers la partie adverse. Il doit savoir bien exprimer les divers points de vue mais aussi savoir bien écouter. Les réunions qu'il suscite s'appellent *putchi* (accord, ou lieu de parole), et en de nombreuses occasions, le *palabrero* est appelé *putchijeechi*, ce qui veut dire le « médiateur par la parole ». Mais l'exercice de la parole n'est pas conféré par le fait de savoir en user, sinon en particulier pour la capacité à « savoir écouter ». Une fois que tous sont intervenus, une parole est donnée en public, et en principe le conflit sera résolu selon les termes de l'accord. La coutume désapprouve formellement que des actes de violence éclatent avant que tous les recours possibles de la parole aient été mis en jeu.

Les *palabrerós* reçoivent une part de la compensation qu'ils ont demandée et obtenue au nom du groupe réclamant. Leur rétribution est prélevée sur les bêtes et autres objets qui la composent. Habituellement, le *putchipu'u* reçoit le meilleur bovin ou quelques chèvres en paiement de ses services. Leur nombre ou leur qualité est corrélé au montant qui a été négocié entre les parties.

En général le *palabrero* n'agit pas seul, il se fait accompagner par un petit groupe de personnes qui écoutent les paroles qu'il va transmettre. Les membres de la délégation outre leur fonction de témoins doivent s'assurer qu'il ne sort pas de la mission dont il est chargé et/ou qu'il ne s'écarte pas trop des montants que ses mandants sont disposés à payer.

Il existe différentes catégories de *palabrereros*. On distingue ceux qui se consacrent aux cas où du sang a été versé et ceux qui interviennent dans les mariages pour la fixation du montant que les parents d'une jeune fille doivent recevoir de la part de la famille du jeune homme (en anglais bride price). Il existe aussi des 'petits' *palabrereros* qui se chargent des simples querelles de voisinage entre les indigènes, dans ces cas ils peuvent admonester un jeune qui s'enivre trop souvent ou faire des reproches à une femme qui néglige les tâches de son foyer. Le *palabrero* de mariage, le *maunai*, s'en tient au paiement de la compensation matrimoniale, on ne fait pas appel à lui lorsqu'on a besoin des qualités oratoires nécessaires pour résoudre un conflit plus ou moins violent, c'est aussi une manière de séparer les affaires de sang et de haine d'avec celles de vie et d'union.

Comme de nombreuses sociétés les Wayuu font comme s'ils n'étaient pas à l'origine de leurs institutions sociales. Ils estiment les avoir reçues dans un temps très ancien (et révolu), de personnages qui leurs sont supérieurs : dieux, demi-dieux, êtres à mi-chemin entre la nature et le genre humain, héros culturels etc. L'intérêt d'une telle fondation est de soustraire les institutions à la contestation. L'institution du *palabrero* n'échappe pas à cette fondation mythique.

2/ L'origine mythique du pütchipü'ü ou palabrero

L'être en position de démiurge chez les Wayuu se nomme *Ma'leiwa*. C'est lui qui a façonné les premiers hommes à partir de l'argile. Il a alors confié à l'oiseau Utta le soin de distinguer les hommes en clans et de leur transmettre les premiers principes de l'organisation sociale. C'est dans ce contexte que Utta apparaît comme le premier *palabrero*.

J. Carbonnier se plaignait de ne trouver dans les mythes que l'origine de coutumes sociales non-juridiques²⁶⁵, or, le mythe Wayuu nous fait saisir l'origine « religieuse » d'une procédure authentiquement juridique. Etant donné son intérêt et sa rareté textuelle, nous allons retranscrire l'essentiel de ce qui nous en a été transmis.

Nous connaissons ce mythe par un *palabrero* appelé : Sarakaana Pūshaina. Sa version en langue wayuu a été traduite en espagnol par (Weidler Guerra Curvelo²⁶⁶.

« A l'origine, l'oiseau *Utta*²⁶⁷ était une personne qu'on envoyait quand il fallait payer pour une femme ou pour un blessé par balle ; on l'envoyait aussi pour recouvrir le prix d'une offense ou d'un soupçon injustifié ; enfin, on l'envoyait chaque fois qu'il fallait résoudre un conflit.

Utta ne demandait pas de colliers pour tous les cas de paiements, il ne le faisait que lorsqu'il s'agissait des cas de blessure de chair (*eirukuu*), ce pour quoi il demandait généralement deux colliers de *tu'uma*²⁶⁸, ainsi que d'autres types de colliers comme ceux appelés *karuneeta* et *kurulaasha*. Il demandait aussi un autre type de collier ancien appelé *wouwouyaa* ou encore des *aliitasii* et des *waliruinyaa*.

Voilà ce que demandait *Utta* pour les faits sanglants. Il ne demandait que deux colliers de *tu'uma*, mais pour les autres il pouvait en demander davantage. Quand *Utta* était envoyé pour régler ce type de problèmes, le bâton qu'il portait à la main était fait de bois de *pali'isepai* et était assez gros.

Utta arrivait et disait :

- Ah, ... on m'envoie porteur de ce message.

- Ah, ... si on t'a envoyé, tu dois le faire bien, la parole doit être portée d'une manière droite, dans un seul sens, tu ne dois pas créer un autre problème, car la parole doit toujours être bien menée, et pour

²⁶⁵ J. Carbonnier, « La genèse de l'obligatoire dans l'apparition de la coutume » (1961) in *Flexible Droit*, LGDJ, Paris, 2001, p. 121-122.

²⁶⁶ G. Curvelo, op. cit., pp. 128-133.

²⁶⁷ L'origine mythique est intéressante et nous apprend que la gestion des conflits par le *palabrero* vient du grand législateur, l'oiseau *Utta*, premier *palabrero*, bien que l'on dise qu'il a perdu un peu de son prestige et qu'il a été remplacé par le pic-vert *Coochoo*, à qui l'on attribue un caractère belliqueux. On parle aussi de manière dépréciative de *palabrer* qui viennent de la chauve-souris ou du singe, lesquels sont des intermédiaires peu clairs dans leurs arguments et dont les intrigues peuvent aggraver un conflit, in G. curvelo, op. cit., pp 175-176-251.

²⁶⁸ Pierre précieuse très valorisée par les Wayuu.

cela, nous espérons que tu le fasses bien, étant donné qu'on t'a envoyé auprès de nous parce que tu es un homme sérieux et correct.

- Ah, ... c'est ce que je ferai.

Quand on lui remettait ce qui avait été convenu pour le paiement, *Utta* réunissait tous les membres de la famille, enfants, jeunes, adultes, absolument tout le monde ; si pour quelque raison que ce soit il manquait quelqu'un, on l'attendait. Les colliers n'étaient pas remis tant que tout le monde n'était pas réuni, et alors *Utta* les sortait en présence de tous, et à tous, demandait leur avis, aux jeunes hommes et aux adultes, pour voir s'ils étaient d'accord ou non, s'ils les appréciaient, s'ils leur plaisaient.

Alors les *Wayuu* répondaient :

- Ah, ... oui, nous sommes d'accord, nous voulons être payés.

- Ah, ... disait *Utta*, c'est ce que je voulais savoir, je sors ces colliers devant vous pour vous les remettre.

Aussitôt *Utta* ajoutait :

- Comment me vont-ils ? Est-ce qu'ils vont me couvrir le cou ? Et il commençait à se les mettre, l'un par-dessus l'autre. Ensuite il les enlevait et disait :

- Ah, ... bon, voilà les colliers, ils tiennent tous autour de mon cou alors que quelqu'un s'approche pour les recevoir, quelqu'un qui s'y connaisse en colliers.

- Je suis la personne qui doit savoir - disait la grand-mère du blessé .

Utta répondait :

- Voilà les colliers, je vais te les compter : voilà deux colliers de *tu'uma*, un collier de corail, un collier de *karuneeta*, un collier de *waliruinyaa*, et un collier très fin appelé *wouwouyaa*, je te remets aussi un collier de *aliitasii*. Bon, voilà comment on fait les paiements ; bien sûr il y a aussi d'autres choses de moindre valeur, comme l'or, ce petit or, mais les meilleures sont celles que je viens de vous montrer ; c'est avec elles que l'on paye la chair ; bon, recevez tout cela.

Et il continua :

- Maintenant je vais demander en bêtes ce qui correspond à un paiement pour la chair. Autrefois, on ne payait pas avec des chèvres, on payait avec des vaches ou des mules. Il n'y avait pas beaucoup de chevaux ; les mules et les vaches étaient plus nombreuses bien que les mules soient plus anciennes que les vaches ; celles-ci sont arrivées plus tard. Donc on remettait dix vaches, toutes ayant mis bas ce dont répondait la parole d'*Utta* ; ensuite on remettait les mules, mais pas beaucoup, seulement deux, comme pour les colliers de *tu'uma* .

Alors on disait :

«Voilà les dix vaches qui ont mis bas, qui sont vingt avec leurs veaux. Maintenant la forme de paiement sera la suivante : le paiement se fera en trois fois. » Au bout d'une année, on fera la même chose, et pour finir, un dernier qui sera le troisième mais celui-ci se fera avec dix ânes et cinq vaches. On appellera ce paiement *e'rirawaa* (versement). Le dernier paiement se fait avec des ânes et non avec des colliers. C'est ainsi qu'on a coutume de clore un paiement. Les cinq vaches sont remises de la part d'*Utta*, suit alors le repas et ce qui s'appelle *l'erarijawaa* au cours duquel on boit de l' *ishiruunama'a* et de la *wuirüma* (deux types de *chicha*). On distribue aussi la *koo'oima'a* qui est une boisson comme de l'eau de vie pour que toutes les personnes agressées la boivent. Celui qui a provoqué le conflit est appelé par *Utta* pour qu'il donne la main à l'offensé ; ils se donnent alors la main. Alors la paix est consacrée en trinquant avec l'*e'rajirawaa*. Tout se termine bien, il ne restait aucun doute sur les arrangements faits *par Utta*.

D'autres récits font intervenir des animaux qui ont succédé dans ce rôle instituant à *Utta* : *Choochoo*, l'oiseau pic, *Püsichi*, la chauve-souris, *Juchi*, le singe. Ces autres récits confirment le premier en insistant sur tel ou tel aspect de la personne ou du rôle du médiateur²⁶⁹.

On remarquera que le récit de *Utta* se préoccupe de légitimer mythiquement la présence des différents biens qui peuvent être acceptés dans une compensation. Il se place (sans exclure les cas moins graves) dans l'hypothèse maximale où il s'agit de payer un prix du sang. Le récit insiste sur le fait que tous les ayant-droit doivent accepter, en personne, la compensation que leur présente concrètement le médiateur. Ceci a pour fonction d'engager tous les membres de la parenté de la victime de telle manière que personne ne puisse par la

²⁶⁹ Margarita Pimienta, *Historia de todo lo existente*, 1998, Coleccion Womainpaa. Riohacha : Universidad de la Guajira.

suite relancer un conflit. Le mythe se préoccupe de garantir l'efficacité du paiement de la compensation en décrivant à la fin le rituel de commensalité qui engage les deux parties l'une avec l'autre²⁷⁰.

3/ Les qualités du palabrero

Le *palabrero* est bien nommé c'est celui qui va trouver et porter les mots qui vont permettre un accord entre deux parties en conflit. Il lui faut des qualités personnelles qui sans être exceptionnelles ne sont pas données à tout le monde. On parle de lui en termes d'autorité, d'expérience, de prudence, d'habileté, d'homme de sang-froid, d'inventeur de solution de compromis, de connaisseur de l'esprit de la tradition et du sens des coutumes et d'expert en communication.

Toutes ces notions sont présentes dans les propos tenus par Inocencio Gonzales, lors d'un entretien que j'ai eu avec lui en 2002, dans la Haute Guajira. Nous les regroupons autour de cinq thèmes : l'expérience, la prudence, le sang-froid, la recherche du compromis, la connaissance de l'esprit de la coutume.

a) L'expérience

« Pour être palabrero il faut avoir de l'autorité et de l'expérience, acquise en résolvant de petits conflits (conflits entre enfants, offenses entre adultes quand ils sont saouls). On commence comme ça, vers 30 ans. J'ai commencé très jeune, à 20 ans, avec des conflits entre cousins et j'ai appris que toute offense devait être payée. Adulte, j'ai commencé à traiter des affaires plus compliquées et nécessitant plus d'expérience : les affaires de sang » (Palabrero I González).

b) La prudence

Cas (1) *« Par exemple un garçon dont on dit qu'il a volé un animal alors que ce n'est pas vrai. Moi en tant que palabrero, j'y vais, on m'envoie encaisser pour le vol. Je risque de demander sans rien prouver. C'est une grande offense pour le Wayuu d'être calomnié. Je suis en train de l'outrager si je suis en train de dire quelque chose de faux, qu'il a donné des coups ou qu'il a volé quelqu'un alors qu'il n'a frappé personne et qu'il ne s'est pas battu non plus, c'est une offense pour le Wayuu. ».*

²⁷⁰ Sur ce moment très important des rituels de paix nous renvoyons à G. Courtois, « Note sur la commensalité et les procédures de paix », in *Procéder*, Pulim, Limoges, 2004.

Cas (2) « *L'homme était saoul et il a dit qu'untel l'avait volé et ils m'ont envoyé pour encaisser. J'y suis allé et j'ai demandé le paiement. J'ai demandé de payer le mouton. Sur place ils ont refusé., Ils ont demandé s'il y avait un témoin mais il n'y avait pas de témoin. Ils m'on dit que c'était l'accusatrice qui était la voleuse), je suis retournée chez elle, elle a maintenu ses dires, mais je lui ai dit - c'est toi la voleuse de mouton c'est pour ça que tu dis qu'on les a volés, parce que les moutons n'étaient pas là. Dans cette impasse j'ai dit je ne suis qu'un messenger qui transmet des messages. Si le mouton apparaît il faudra le payer. J'ai dit on va donc attendre pour voir s'il apparaît ou s'il n'apparaît pas. Quelques temps après on apprend que le mouton s'était pris dans une corde dans la montagne et qu'une famille l'avait trouvé. C'est elle qui a été obligée de payer ; il me semble qu'elle a payé deux moutons, ou leur valeur en argent c'est comme ça qu'il faut faire.*

c) *La patience et le sang-froid*

Dans cette affaire, une famille vient chez Inocencio Gonzales car un de ses membres a tué quelqu'un. Le cas va être traité avec trois ou quatre participants. Mais les pourparlers épuisants en eux-mêmes ont été toujours au bord de la rupture.

« C'était très dur, le frère du mort exigeait trop, il demandait 20 vaches et 200 moutons pour le sang versé. Il voulait que soit d'abord payé l'effusion du sang puis le solde en trois paiements échelonnés sur trois ans. On ne peut pas payer en une seule fois, il faut payer en plusieurs fois.

L'histoire est qu'on est restés de 3h du matin jusqu'à 3h de l'après-midi, d'autres sont venus avec une coutume qui interdit de manger tant que le problème n'avait pas trouvé de solution. On ne pouvait donc pas tuer un petit taureau. J'étais comme puni moi aussi ; vers 12h30, presque 1h, j'ai demandé mon petit déjeuner, j'avais déjà demandé qu'on tue un taureau mais ils ont dit qu'on ne pouvait pas tuer un taureau avant de s'arranger ; alors j'ai protesté et dit : « Non, vous allez me chercher à manger, j'ai faim, je n'ai pas pris de petit-déjeuner, j'ai soif à force de parler et je vais étouffer ! ».

On a recommencé à beaucoup parler, j'ai failli perdre ma voix à force de parler et parler. D'abord nous avons proposé 15 vaches, ensuite on a augmenté de 8, mais les parents de l'agresseur ne pouvaient pas faire face, ils me disaient : « d'où on va les sortir, ou alors vous ne voulez pas d'arrangement ». J'ai dit : « qu'on cherche quelqu'un d'autre, je vais m'en aller, c'est fini, nous sommes déjà fatigués, il y avait un *palabrero* de la partie adverse, il a dit : « on est déjà fatigués, et avec mon collègue on n'a pas pu trouver une solution de paix, alors nous allons demander 110 moutons.

d) *La maîtrise de la parole*

Le *palabrero* a une compétence toute particulière pour mettre en mots les conflits d'intérêt. Il a l'art de ne pas tenir un discours choquant, on attend de lui qu'il trouve les expressions qui permettent aux adversaires de parler leur différend avec une certaine distance. Outre ses qualités rhétoriques. Le *palabrero* invite à la réflexion sur le sens de la vie sociale wayuu et sur les bienfaits que l'on peut attendre des arrangements négociés pour l'avenir de chaque famille.

Guerra Curvelo²⁷¹ dit que le bon *palabrero* prend appui sur des exemples passés de négociations. Il rappelle les normes morales qui défendent la vie, la liberté, la paix, et il invite chacun à faire fructifier ses biens et à se détourner des vengeances ruineuses. A cette occasion l'auteur donne la parole à un grand *palabrero*²⁷² :

«Le bon palabrero est celui qui explique ce qui se passait avant : les guerres de vengeance qui éclataient pour des motifs sans valeur, les horreurs vécues par certaines familles pour n'avoir pas réglé leurs problèmes ; alors les femmes de bon sens s'approchent et disent à leurs maris : écoutez ce qu'il vous dit, c'est ce que nous voulons, qu'il n'y ait plus de malheur. Voilà, comme il vous le dit. Ce soutien, cela vous donne plus de force en tant que palabrero²⁷³ ».

e) *L'esprit de compromis*

« Un jour, à Guarepa (Venezuela), il y a eu un mort, on lui avait tiré dessus à Maracaibo. La famille du mort et la famille du tireur étaient ici, dans la Guajira (Colombie), alors j'y suis allé avec un des palabrerros, je suis parti à 5 heures du matin, c'était à peu près à une heure et demie de marche d'ici. Certains étaient armés. La famille du tué ne voulait pas accepter ce qui avait été proposé. Ils disaient que ça faisait très peu (dix bœufs et un million de Bolivars vénézuéliens et une « cacuma » (collier Wayuu). Celui qui devait payer était Eduardo Suarez Lorenzo Juanipa, il voulait payer en plusieurs fois. Il avait dit : « s'ils n'acceptent pas ce qui a été convenu, la guerre peut commencer, ils veulent peut-être du plomb ! ».

Le palabrero que j'accompagnais a dit à la famille du tué :« Vous, pourquoi est-ce que vous ne voulez pas accepter ce qu'on vous offre ? Vous êtes voisins et c'est important de prendre soin des relations entre voisins. Donnez-lui encore un délai d'un an pour qu'il puisse donner plus. Vous savez bien que l'argent ne se trouve pas comme ça. Le palabrero, ce n'était pas moi, mais je suis intervenu parce que, bon, ils me connaissaient pour mon travail et parce que je fais l'intermédiaire quand il y a un différend. J'ai dit : « Les parties doivent chercher une solution qui restaure l'harmonie dans la communauté ».

²⁷¹ G. Curvelo, op. cit., p. 159.

²⁷² Francisquito Sierra connu sous le nom de Maa'alakiishi.

²⁷³ G. Curvelo, op. cit., pág 153.

L'autre palabrero leur a dit : « C'est vrai ce que dit cet homme, si nous n'acceptons pas cet argent, il va y avoir un conflit entre nous. Ce sera fini avec nous, ce sera fini avec le neveu, avec le frère. Comme dit cet homme, il vaut mieux trouver une conciliation. Sinon, comme dit cet homme, on va créer un problème pour nos enfants, pour nos cousins, pour nos frères. Il vaut mieux accepter ce qu'ils nous proposent ».

Ils ont dit : Bon, ça va. On va prendre ça. Mais, attention, ils ne me feront pas peur ! ».

Ensuite, ils m'ont dit : « Tiens, toi, cousin, viens voir, on va te prendre comme intermédiaire, comme palabrero ». Moi, je leur ai dit : « Si vous voulez m'envoyer, moi je veux bien, mais ces gens-là sont plus âgés, ils sont plus vieux et ils ont plus d'expérience que moi. Bon, d'accord, mais s'ils n'apportent pas ce qu'on veut d'ici deux jours, vers 2 heures de l'après-midi...(c'est la guerre). Les autres sont arrivés à 2 heures du matin. Mon vieux, moi je ne voulais pas y aller, mais ça y était presque.. Les autres, les parents du mort ont dit qu'ils allaient accepter un premier versement. Ils ont accepté des bœufs. Finalement, ça s'est arrangé. Si on n'était pas intervenus, ils seraient en train de se battre, ils seraient en train de s'entretuer ».

f) La connaissance de la coutume wayuu

Cas (1) « Ici, c'est rapide, on ne remplit pas un tas de papiers, on n'utilise aucun écrit, rien. Il vaut mieux calmer le jeu plutôt que de mettre 20 ans à quelqu'un. Un homme, ce qu'il veut, c'est travailler. La prison ça n'existe jamais. Le paiement ça oui, si la personne reste libre, au moins elle paie, tandis qu'en prison, on ne fait rien d'autre que manger et être couché toute la journée. La punition c'est de travailler. Le palabrero coûte de l'argent, mais c'est un seul paiement, tandis que l'avocat, avec lui, c'est plusieurs paiements et il revient plus cher. Il vaut mieux faire payer peu mais régler le problème. Si ça dure un mois, on dit que ça fait tant, on n'envoie jamais un assistant : l'assistant toujours, il ne fait que t'accompagner, pour le cas où tu oublierais des choses, il t'aide, c'est tout. Avec lui, on fait une bonne équipe oui, une bonne équipe».

Cas (2) J'ai reçu cette qualité d'apprendre et de ne pas aimer les conflits sans solution. Aujourd'hui il y a des gens qui cherchent des avocats occidentaux, mais ils demandent beaucoup d'argent et la solution n'est pas claire. Un palabrero indien doit chercher rapidement une solution dont le paiement se fera avec des animaux. Je travaille dur et bien. Je me lève tôt, vers trois heures du matin, et je marche pendant des heures. J'observe comment le gens résolvent les conflits (certains comme les avocats se mettent seulement d'un côté, celui du blessé, ils ne sont pas de l'autre côté pour aider). Par contre, j'aide les parties pour la négociation et je fais en sorte que ce soit juste pour les deux. J'aime dire qu'il vaut mieux s'arranger. C'est-à-dire que je m'implique dans le problème et avec toutes les personnes. Si je reste d'un seul côté on n'arrive jamais à un accord. Il ne faut pas rester d'un seul côté ».

4/ La fonction du *palabrero*

La coutume wayuu a clairement aperçu que la vie collective wayuu ne peut pas se passer d'intermédiaires dans ses moments de tension. Leur rôle est d'éviter des « face à face » qui ne feraient que relancer les inimitiés et les violences au moment où, au moins provisoirement, il faut instaurer un suspens, organiser un détour qui permettent de contourner le « vindicatif » et de faire valoir l'esprit de la coutume, le « vindicatoire » qui métamorphose la violence en réparation. C'est en tant que tiers qu'est pensée la fonction du *palabrero*.

Les Wayuu présentent volontiers ce personnage comme un intermédiaire, un « porte parole » entre les groupes. Si l'on entend par là qu'il doit se contenter de transmettre les exigences de la partie offensée, sans participer à leur évaluation ni proposer de lui-même des solutions possibles cette vue de sa fonction est insuffisante. Il n'est certes jamais un arbitre, au sens où il n'a pas l'autorité pour imposer ses solutions aux parties. En revanche, il faut admettre qu'il est très souvent un médiateur, c'est-à-dire un intermédiaire qui petit à petit prend sur lui d'éviter que le lien de parole entre les adversaires ne se brise et à cette occasion, ayant fini par se faire une opinion propre sur les faits de la cause, avance des solutions qui lui paraissent raisonnables (eu égard à la coutume et au rapport de force concret) et en tout cas acceptables des deux côtés. Dans ce rôle qui demande des qualités d'orateur (forgées par la pratique) il n'hésite pas à dramatiser les conséquences rupture, et il souligne qu'elle serait contraire à l'esprit de la coutume. Nous avons vu précédemment l'opinion d'Inocencio Gonzales et les commentateurs s'accordent pour définir le *palabrero* comme un intermédiaire qui se change en médiateur à mesure que l'affaire qui lui est soumise avance, ou lorsqu'elle devient difficile ou complexe²⁷⁴. Nous allons à nouveau donner la parole à I. Gonzales.

« Je leur dis de ne pas continuer la dispute, les offenses, parce que si vous vous rencontrez après et que vous êtes saouls vous pouvez vous tirer dessus ou prendre un coup de couteau. Et les choses deviennent plus graves, ce qu'il faut éviter²⁷⁵. »

(1) « Les palabrereros commencent à manquer, c'étaient les vieux qui apprenaient l'art de la médiation. Comme dit une nièce de Libia : c'est une loi qui se perd. Il est possible que j'ai arrangé les problèmes non pas avec la loi occidentale mais avec la tradition et le respect »

²⁷⁴ Benson Saler, « Los Wayuu » in *Aborígenes de Venezuela*, 1988, Caracas, Ed. Monte Avila, p. 117, in G. Curvelo, op. cit., pp.136-138.

²⁷⁵ *Palabrero* I. González (entretien 2005)

(2) « Pour être palabrero²⁷⁶, il faut être un homme patient, et ne pas être là en train de bousculer les choses, il ne faut pas se précipiter. Il faut rester neutre face aux autres, parce qu'il faut aider les deux côtés. Le palabrero doit marcher de longues distances parce que les gens sont réunis ; il écoute, va chercher le message, le transmet ; revient une autre fois, va et vient, fait des allées et venues, cinq à six quand la chose devient difficile. Parfois, les deux côtés sont durs, intransigeants et retranchés sur leurs positions. On intervient comme une tierce personne et on dit à celui qui ne peut pas donner sa part qu'il offre ce qu'il peut, mais si la partie adverse n'accepte pas il faut négocier, chercher des possibilités avec eux et avec les familles, oncles, cousins. On se lève très tôt, on se fatigue, il ne faut pas les bousculer ; il faut rester tranquille et patient pour régler le problème ».

(3) « Un cas, à propos d'un taurillon, ici, il n'y a pas longtemps. Un homme l'avait volé. Il ressemblait au sien. Et comme il lui ressemblait, il disait que c'était le sien. Il l'a emmené chez lui pendant un mois et il l'a marqué au fer, avec le fer de son clan. C'est un fait important. Mais le Wayuu ne perd rien de ce qui se passe, tout se sait et tout finit par s'arranger comme dit un vieil homme, un de mes oncles. Le « voleur » me fait appeler, à côté du taureau qu'il avait emmené, il avait attaché un autre taureau de la même couleur. Et il a demandé : « alors, ce taureau, à qui est-il ? ». Ce subterfuge n'a pas suffi et Le lendemain, nous sommes partis chez lui pour obtenir réparation,, moi comme palabrero. Nous y sommes allés très tôt le matin, à 4 heures, et quinze personnes étaient venues avec moi. On s'y prend à la manière wayuu, quelqu'un fait la conversation : « La récolte, comment ça a été ? », « Et la famille, ça va ? ». Il tourne ainsi autour du pot, jusqu'au moment où il dit : « Mon ami, nous sommes venus pour ça : il s'agit de l'affaire du taureau, je viens vous demander pour quel motif vous dites le propriétaire du taureau ».

L'autre lui répond : « Ce qui se passe, c'est que je me suis trompé et que j'ai cru que l'autre taureau, celui que j'ai emmené, n'était pas au plaignant. Le sien, Il était presque pareil, il avait une tache sur une patte ».

Moi, le petit taureau, je le connaissais mieux que lui et je savais comment étaient ses vaches. Plein de gens sont arrivés, parmi eux il y avait mes beaux-frères, et ils ont tous commencé à l'insulter, à lui dire « qu'en vérité, mon ami, tout cela n'est pas bien » et que, « sans vouloir être grossier, il s'agit d'un vol ». Ce que les gens disaient, c'était qu'il devait rendre le taureau et payer des dommages pour le préjudice subi. Ils lui ont dit : « Pour t'être emparé de ce taureau, tu dois payer deux cent mille Bolivars », ça fait plus d'un demi-million de Pesos (pesos colombiens), « Il faut payer, c'est la coutume wayuu, c'est comme ça ». Moi je lui ai dit que j'étais vieux et qu'il n'allait pas commencer à m'engueuler, que moi, il fallait qu'il me respecte. Il n'y avait pas besoin de signer de papier, il avait juste à payer les deux cent mille Bolivars et à rendre le taureau, dans un délai d'un mois. Je lui ai donné un mois pour payer les dommages et intérêts. J'ai demandé un chevreau et une bouteille de rhum pour mes services. Alors quelqu'un a demandé comment allait le taureau. Et certains ont commencé à dire qu'il était un peu blessé. « Comment ça, blessé ? Il s'est cogné dans le pré ? Alors il faut voir, c'est la faute à qui ? Au voleur, parce qu'il l'entrave ! Il a fallu qu'on se rassoie. On a demandé 300.000 Bolivars, en tout, ça faisait un demi-million de Bolivars. Au départ, les dommages s'élevaient à 200.000, mais maintenant, il y en avait pour 500.000. Il a dit qu'il avait besoin d'un délai d'un mois. J'ai été chez lui un mois après et il m'a dit

²⁷⁶ Ob. Cit.

qu'il n'avait pas pu trouver la somme. Je lui ai dit qu'il fallait qu'il se rende bien compte qu'on ne lui avait pas demandé beaucoup, que ce n'était pas cher. Le lendemain, il est venu et il a apporté 200.000 Bolivars. Finalement, il a payé les 500.000 Bolivars. Dans tous ces cas on arrange les choses, on conseille les parties sur le paiement, et on rappelle les avantages d'être amis plutôt qu'ennemis, et le nécessaire respect de l'autre ».

Les dernières paroles du *palabrero* évoquent une pratique récente. La coutume traditionnelle ne faisait appel ni à des engagements écrits ni à des enregistrements des conventions auprès d'un fonctionnaire de l'état. Cette nouveauté signifie à la fois que la coutume s'érode mais en même temps que l'état accepte de prêter main forte aux coutumes de réparation privée, ce qu'il évitait de faire autrefois.

Le *palabrero* a conscience qu'il doit être « des deux côtés », dans l'idéal il ne doit pas être choisi dans la proche parenté de ceux qui l'envoient porter la parole. Mais de toute manière, la fonction crée l'organe, le *palabrero* n'obtiendra pas des résultats s'il ne tient pas compte des positions des deux adversaires. Ceux qui gagnent en réputation parmi les Wayuu sont justement ceux qui ont été d'authentiques médiateurs, soucieux de solutions équilibrées.

Encore faut-il que les solutions acceptées procurent une paix durable, mais dans l'entretien de 2002, I. Gonzales est conscient que les temps ont changé : les wayuu émigrent dans les villes et les cohortes armées accentuent leur présence (narcotrafiquants, paramilitaires, détachements gouvernementaux).

(1) « *Ici on respecte la justice, il y a une parole de respect de la justice. On tient parole. Avant, les gens et nous, les vieux, étions plus stricts. Les jeunes ne veulent pas respecter la loi du Wayuu. Le problème vient de ce qu'ils partent en ville, au Venezuela, dans des quartiers où l'influence du Blanc du Vénézuélien et du Colombien affectent les traditions ».*

(2) « *Il y a des familles que je ne vois presque pas mais ils me respectent beaucoup et ils font appel à moi pour arranger les conflits. Pour moi, il n'y a pas de différence entre un pauvre et un riche. On peut toujours faire appel au palabrero. Autrefois si les pauvres ne pouvaient pas payer avec des animaux, leurs adversaires acceptaient de recevoir des enfants, comme les frères ou les sœurs en paiement. Le riche les emmenait et ils servaient d'esclaves pour tout le reste de leur vie. Autrefois il y avait des indiens qui avaient des esclaves ».*

Comme le rapporte I. Gonzales, dans la Guajira tout se sait, il n'empêche que le *palabrero* doit souvent s'assurer des bases factuelles de l'affaire qui lui est soumise. Parfois cela demande une ténacité de détective, comme dans l'affaire suivante. Elle est un peu atypique parce que le *palabrero* qui la raconte avait acquis une telle autorité locale que

le gouvernement provincial l'avait nommé « corrégidor », une sorte de petit préfet. C'est avec cette double casquette qu'il a donc effectué son enquête. Nous la reproduisons in extenso car elle témoigne avec saveur d'un certain esprit de la Guajira :

« La preuve la plus importante, c'est le témoignage et les traces : il y a eu un crime, il y a de cela à peu près quatre ans, quand j'étais encore « corregidor ». Un homme avait été tué ; à l'évidence c'était son frère qui l'avait tué, c'était un conflit entre frères. Il y avait quelqu'un dans la famille qui aimait plus l'un de ses deux neveux que l'autre, c'était le fils d'un de ses frères ; il l'aimait plus que l'autre neveu, son frère. Il l'aidait tout le temps, il l'aidait à s'occuper de son jardin, il l'aidait à s'occuper de ses chevreaux. Ça n'a pas plu à l'autre neveu, son frère, et il a commencé à y avoir un conflit entre eux, à propos d'un morceau de terrain.

Le neveu « délaissé » était déjà venu m'exposer le problème du terrain, mais je ne voulais rien faire sans entendre le point de vue de son frère et de son groupe familial. Je les ai donc convoqués sur le terrain pour arranger le problème sur place, dans la forêt. Mais ils ne sont pas venus. On a mangé, puis on a encore attendu. Certains ont dit que le frère concerné avait bu et qu'il avait dit qu'il allait tuer [son germain]. Mais il ne pouvait pas marcher tellement il était saoul, sa famille l'a fait asseoir. C'est alors qu'est arrivé le groupe de ceux qui lui en voulaient, l'un d'eux portait une machette, il l'avait vu comme ça, les bras écartés, penché en avant, et il lui a donné un coup par derrière, là, sur la tête au bord du chapeau.

Le lendemain matin, un jeune est venu nous dire qu'il était mort, qu'il avait été tué à coups de machette. J'y suis allé avec mon cahier pour pouvoir prendre des notes, j'ai noté l'heure, il était à peu près cinq heures et demie, j'ai vu une blessure, je l'ai mesurée, elle faisait dix centimètres de long. Il n'y avait pas de témoin, j'ai dit bon, il faut qu'on trouve un témoin, alors nous-mêmes, nous avons décidé de chercher la vérité. Il y en a qui nous ont dit que celui qui l'avait tué, ça devait être son propre frère, mais ils se demandaient comment on pourrait faire pour le savoir. On s'est mis à chercher une preuve, comme une empreinte. On est repartis vers sept heures, il n'y avait aucune piste et pourtant je connaissais les traces dans le désert. Les autres neveux travaillaient avec l'autre cousin, je lui ai dit, quand on a une dette envers quelqu'un, il faut la payer. Je lui ai dit qu'il ne fallait pas raconter d'histoires et que puisque c'était comme ça, ce qu'il fallait qu'on fasse c'était chercher les traces de l'assassin.

On a fini par les trouver. Un membre du groupe avait fait plusieurs détours pour brouiller les pistes. Si on les a repérées c'est qu'en y repassant quelqu'un a repéré le manège d'un cousin de l'assassin. Le frère était revenu pour emporter le corps du mort, il le sait bien, il n'a qu'à le dire, lui. En tout cas, je suis revenu voir sur les lieux du crime, il y avait des traces et elles se voyaient bien, je ne sais pas pourquoi je ne les avait pas vues la première fois, c'est peut-être parce que j'étais saoul.

La victime, ils étaient déjà en train de l'envelopper dans une peau de vache, comme c'est toujours la coutume ici, ils l'enveloppent toujours dans du cuir, et ils l'ont emmenée. Grâce aux traces, nous avons pu découvrir par où le frère était parti, ses pas, son voyage, nous avons découvert comment il avait enfilé son pantalon pour partir à pied au Venezuela. On y est parti pour aller le chercher, il était accompagné et on l'a suivi dans tous ses détours. Alors un jeune homme est venu nous voir et nous a dit

qu'il l'avait vu partir la veille au soir, avec le bras en écharpe. Ca nous faisait un autre témoin qui l'avait vu partir. Quelqu'un de plus l'avait vu passer. Je suis parti pour le Venezuela vers les cinq heures et demie, six heures, sans témoin. Comme j'étais corregidor, il fallait que j'écrive tout cela, et j'ai dit à un jeune homme qu'il me note tout cela. Des neveux d'un autre de ses oncles l'avaient rencontré au Venezuela, où ils étaient partis en voiture, et nous, on leur a dit que nous le cherchions. Ils l'ont retrouvé là-bas et ils l'ont emmené. Ils l'ont fait prisonnier. Ils ont dit que ce crime, ils allaient le dénoncer à la garde nationale vénézuélienne. Ce qu'ils ont fait en portant plainte, en expliquant que ce monsieur avait tué un de ses frères, alors les gardes l'ont arrêté. Mais un avocat est venu et leur a dit : on ne met jamais un Wayuu en prison, parce que ce genre d'affaire doit se régler avec leurs lois propres.. Ils l'ont relâché mais ils l'ont dénoncé à la Colombie et il a été arrêté dans la Guajira. Alors on m'a demandé des preuves, un témoin et je ne sais quoi d'autre, le nom du médecin légiste qui avait fait la levée du cadavre, la signature d'un juge, etc.

Le docteur a aidé à certifier la mort, bien qu'il n'ait rien vu, mais il l'a fait par amitié et en me croyant sur parole. J'ai été aussi à Uribia, j'y suis allé pour apporter des papiers, et parce que nous parlions bien le Castillan. Ils voulaient des papiers, de bonnes lettres de référence, etc. Je leur ai dit : comment ça que je vais faire des papiers, comme si j'étais encore au collège ! J'ai fait assez d'efforts comme ça ! Je leur ai dit que j'avais toutes les informations nécessaires, qu'il y avait des témoins, des gens de la famille, qui étaient là le jour où il était mort, que les empreintes menaient à sa maison, et qu'en plus il s'était enfui au Venezuela le même jour et qu'il y avait encore d'autres témoins de tout cela. Je leur ai dit : sa femme sait qu'il est parti et elle sait que c'est lui qui a tué son frère, et il y a encore d'autres témoins, je leur ai dit : c'est ça être un bon « détective », c'est pour ça qu'ils m'ont nommé corregidor, c'est parce que je suis un bon détective ».

5/ La collaboration des institutions « nationales » avec la coutume wayuu

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant depuis 1991, la République colombienne ne cherche plus à minorer systématiquement ou éradiquer les pratiques juridiques des indiens. Ceci marque une nouvelle ère dans le rapport entre les Wayuu et les fonctionnaires locaux de Bogota.

Déjà la loi 397 de 1997 a accordé au *palabrero* le statut de « patrimoine culturel », ce qui implique une reconnaissance de l'expérience et du savoir des peuples indigènes dans le domaine de la politique, ainsi que l'existence de voies novatrices pour la recherche de la paix civile. Plus généralement l'état colombien s'est engagé au niveau de ses fonctionnaires locaux dans une collaboration avec les palabrereros de terrain. Ceux-ci se voient offrir la possibilité que les arrangements qu'ils négocient (y compris les prix du sang) soient officialisés ou enregistrés d'une manière ou d'une autre.

Cette politique est encore difficile à interpréter d'un côté elle renforce la coutume wayuu au moment où celle-ci se fragilise, du fait de l'exode rural et de l'insécurité qui règne dans la péninsule, de l'autre elle risque d'enlever aux wayuu leur indépendance immémoriale, en faisant du soutien « national » un appui dont les intéressés ne pourront plus se passer. Ce qui à terme signifierait la disparition en douceur de leur autonomie juridique.

Constatons en tout cas que ces phénomènes de collaboration se multiplient. Des indigènes vont parfois chercher justice en dehors de leur juridiction. Des affaires réglées à la manière coutumière sont désormais connues de l'Etat. Les paiements effectués et les arrangements compensatoires sortent de l'ombre. Bien que ce ne soit pas le cas général, des solutions de conflit de différents ordres, sont enregistrées auprès de nombreuses autorités administratives. Celles-ci comprennent les principaux municipios locaux : Riohacha, Manaure, Uribia, Urbilla, Cucurumana, Yaguaca etc. et diverses instances du département de la Guajira : Bureau des affaires indigènes, Bureau de protection indigène, Direction générale pour l'intégration et le développement des communautés indiennes, Base militaire de Maicao, interviennent aussi diverses maisons de la justice, *corregidores*, etc..

Des accords de médiation entre les deux juridictions coutumière et nationale apparaissent dans de très nombreux domaines : accidents, offenses, commérages diffamatoires, dettes, vol, homicide etc.. Des Wayuu peuvent encore chercher justice en dehors des tribunaux locaux.

A partir de la page Web²⁷⁷ de la branche judiciaire colombienne j'ai rassemblé un certain nombre d'actes : accords, engagements, paiements, suivis de procédure, solutions pacifiques entre familles, accords de paix et conciliations, indemnisations, paiement pour maltraitance de femmes, répartition de terres et précisions de leurs limites, mort d'homme, vol de bétail, pactes de non agression et de caution, actes de non conciliation etc.

Tous ces actes, comme on va le voir ci-dessous, restent fidèles à l'esprit de réparation et non de sanction ou punition de la coutume indienne mais l'état vient leur donner comme un surcroît de légitimité ou de garantie d'exécution dont peut-être bientôt les wayuu ne pourront plus se passer.

²⁷⁷ www.ramajudicial.gov.co

J'ai rassemblée les cas que j'ai pu connaître dans un tableau à cinq colonnes. Dans la première, on trouvera le sujet de l'accord, dans la seconde le lieu où chaque accord est archivé, à ne pas confondre avec l'objet de la cinquième qui est de nous préciser le lieu où l'accord a été enregistré ou validé en premier. La troisième colonne comporte la date de l'accord et la quatrième résume la substance de l'accord, on y voit persister l'esprit des compensations wayuu.

PAIEMENT SELON LA LOI WAYUU	SOURCE	DATE	CATEGORIE	LIEU
Accident de la circulation	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes	15 avril 1966	Acte d'engagement Les intéressés s'engagent à abandonner les essarts qu'ils possèdent dans la région de "La Virginia", située dans la zone indigène du secteur de Roma et renoncer à revenir y essarter.	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes
Offense	Base militaire de Maicao	2 septembre 1988	Acte d'engagement 1.000.000 pesos, 10 colliers en février 1989 ; une fois remis ce qui a été prévu, une date sera fixée pour la remise de 1.000.000-pesos supplémentaires	Base militaire de Maicao
Accident de la circulation (mort de l'indigène López Epieyu)	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes	25 avril 1992	Acte de paiement 60 chèvres, 2.500.000 pesos, avec en attente la remise à Urbilla de deux béquilles	Municipio de Manaure
Arrangement pour offense verbale et lésions personnelles (les deux familles s'engagent à se respecter et à vivre mutuellement en paix)	Bureau des Affaires indigènes	18 août 1992	Acte d'engagement Remettre le 3 septembre de l'année en cours ce qui peut être rassemblé (argent, objets) pour le remettre à ce Bureau	Bureau de la Protection indigène d'Uribia
Arrangement pour agressions physiques et verbales (Santiago Epieyu en état d'ébriété, a frappé, agressé et insulté)	Bureau de la Protection indigène d'Uribia	14 septembre 1992	Acte d'engagement Santiago Epieyu remet le 25 septembre cinq chèvres et les deux parties s'engagent à vivre en paix	Bureau de la Protection indigène d'Uribia
Accident de la circulation	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes	23 septembre 1992	Acte d'engagement et dernier versement (2.300.000 pesos et un véhicule Samuray immatriculé VAF-091)	Maison de la Culture
Accident de la circulation	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes	1 octobre 1992	Acte de paiement (10.000 bolivars pour traitement médical)	Bureau de la Protection indigène d'Uribia

PAIEMENT SELON LA LOI WAYUU	SOURCE	DATE	CATEGORIE	LIEU
Accident de la circulation	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes	31 octobre 1992	Acte de paiement Le 31 août 1992 seront remis 110 bolivars d'indemnisation pour la personne décédée Pinel Antonio González et les deux familles s'engagent à vivre en paix	Bureau de la Protection indigène d'Uribia
Arrangement pour commérages	Bureau de la Protection indigène d'Uribia	5 novembre 1992	Acte de paiement Les deux familles se respecteront et oublieront les commérages. Chacun est libre de circuler sur l'espace public, de ne pas prêter attention aux commentaires. Si l'une des deux parties ne respecte pas l'accord, elle sera citée à comparaître auprès du Bureau de protection indigène et il lui sera demandé de verser une caution à l'inspection de police d'Uribia.	Bureau de la Protection indigène d'Uribia
Arrangement pour un accident avec lésions dont fut victime le jeune Franco Iguana qui a perdu le petit doigt de la main droite dans le véhicule du señor Israel González	Bureau de la Protection indigène d'Uribia	18 novembre 1992	Acte d'accord 48.000 bolivars (inclus la valeur d'un collier)	Bureau de la Protection indigène d'Uribia
Acte de paiement pour lésions personnelles (de Rodolfo Vicente Mengual sur Soldaris Matute, au Cabo de la Vela)	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes	14 janvier 1993	Acte de paiement. Le 10 octobre, premier paiement: 600.000 pesos, 2 colliers, 1 collier de tu'uma, 50 chèvres et moutons, 1 fusil, 3 boeufs, Second paiement: 400.000 pesos en espèces.	Bureau de la Protection indigène d'Uribia
Accord de paix en prévention de vol d'animaux (vol de chèvres et de moutons)	Bureau de la Protection indigène d'Uribia	8 mars 1993	Acte d'accord. Au cas où un membre de la communauté serait surpris en train de voler du bétail il sera dans l'obligation de payer tous les animaux qui auraient disparu	Bureau de la Protection indigène d'Uribia

PAIEMENT SELON LA LOI WAYUU	SOURCE	DATE	CATEGORIE	LIEU
Arrangement pour séparation	Bureau de l'intégration et du développement de la communauté Affaires indigènes	29 septembre 1993	Acte d'engagement (50 chèvres et deux colliers)	Bureau de la Protection indigène d'Urbilla
Acte de paiement pour offenses personnelles (offenses personnelles réciproques)	Direction générale Intégration et développement de la communauté Affaires indigènes	19 octobre 1993	Acte de paiement (9 chèvres et 60.000 pesos en espèces)	Ranchería Perraipa Juridiction du <i>Municipio</i> d'Urbilla
Paiement pour homicide (mort de l'indigène Armando Pushaina)	Communauté wayuu - El Guayabito – Riohacha	3 octobre 2002	Acte d'accord (90 caprins, 200.000 pesos en espèces, une chaîne en or évaluée à 300.000 pesos, 5 vaches, un taurillon racé)	Territoire wayuu, "El Guayabito" Juridiction du <i>municipio</i> de Riohacha.
Décision du lieu de construction d'un groupe scolaire indigène (construction du Centre de regroupement scolaire indigène sur le territoire ancestral du <i>municipio</i> de Riohacha)	Maison indigène <i>Municipio</i> de Riohacha département de la Guajira	31 octobre 2002	Acte de concertation	Autorités de Cucurumana
Acte de paiement au sujet d'un accord	Maison de la justice de Riohacha	11 janvier 2003	Acte d'accord (Deux colliers de Tu'uma légitime, une mule. 2.000.000 pesos. Avec un solde de 1.000.000 pesos et un collier en or)	Yaguaca
Paiement d'une dette (par la remise d'un <i>chinchorro</i> de filasse qu'a remis la Wayuu María Elisa Epieyu à Mariela Palacio pour le mettre en vente)	Unité des Affaires indigènes, <i>Municipio</i> de Riohacha	17 janvier 2003	Acte d'accord. Un paquet de filasse et 30.000 pesos seront remis au Bureau des Affaires indigènes Maison de la justice)	Bureau de l'Unité des Affaires indigènes, Mairie de Riohacha
Séparation conjugale	Communauté wayuu <i>Resguardo</i> Haute et Moyenne Guajira <i>Municipio</i> de Manaure	16 mars 2003	Acte d'accord. Acte de séparation conjugale : Wayú et son épouse Nuris Martínez 2.000.000 pesos en deux versements égaux	<i>Resguardo</i> Haute et Moyenne Guajira <i>Municipio</i> de Manaure

PAIEMENT SELON LA LOI WAYUU	SOURCE	DATE	CATEGORIE	LIEU
Vol de bétail	Communauté wayuu, <i>Resguardo</i> Haute et Moyenne Guajira Territoires ancestraux	16 avril 2003	Acte d'Accord (pour résoudre le problème, remettre 3 animaux et non le paiement des animaux qu'il prétend faire payer)	Maison de la justice de Riohacha Bureau des Affaires indigènes
Conciliation pour problèmes de couples	Maison de la justice des Affaires indigènes	19 mai 2003	Acte d'accord- Concilier le couple en offrant la possibilité d'un changement pour vivre en paix, conditions pour maintenir dans l'harmonie les relations de couple, changer la manière de se comporter et obligation de traiter l'autre comme personne avec respect verbal et physique. Si l'une des deux personnes ne respecte pas cet accord, il s'agit d'un acte qui viole la loi pénale en vigueur pour ce genre de cas	Maison de la justice <i>Municipio</i> de Riohacha Département de la Guajira
Paiement au sujet d'un accord	Maison de la justice des Affaires indigènes	30 août 2003	Acte d'accord. (3.000.000 pesos pour indemnisation pour défaut de paiement, répartis de la façon suivante: 1.000.000 pesos le 30 août et 2.000.000 le 15 octobre 2003)	Mairie de Riohacha Maison de justice Unité des Affaires indigènes
Paiement d'une dette pour non paiement d'une vente de poisson		2003	Décision indigène. Loi wayuu (90.000 pesos)	Unité des Affaires indigènes de Riohacha

Chapitre 2 : La crise du monisme juridique et son dépassement

Sur le plan théorique, les idées du monisme juridique correspondaient au positivisme juridique du XIX^e siècle. Elles admettent la notion d'une exclusivité étatique dans la création du droit. A notre siècle cette tendance est évidente chez des auteurs comme Kelsen et Hart. Les concepts de la « Théorie pure du droit » (comme : validité, système, ordre hiérarchique, constitution, norme fondatrice, etc.) reconduisent à l'élément central de la théorie kelsénienne : le monopole étatique de la création du droit. Comme le dit Kelsen : « La souveraineté consiste en l'expression de l'exclusivité de la validité d'un système normatif. L'ordre juridique étatique souverain étant considéré comme prolégomène, l'homme ne peut être soumis juridiquement qu'à un seul ordre : l'ordre étatique »²⁷⁸.

Cependant, la théorie générale de l'Etat de H. Kelsen établit une grande différence entre la validité des normes et leur efficacité dans le conglomerat social. Il reconnaît le monde social dans sa totalité, de ce point de vue l'Etat n'est que l'une de ses parties.

Les différentes entités sociales, comme les communautés religieuses, nationales ou de tout autre type, ne peuvent être comprises dans leur légalité autonome autrement que comme des systèmes spécifiques de valeurs. Sur le plan de l'existence effective se découvrent des regroupements sociaux pluriels et diverses sociétés, mais non une société « universelle », non un système de valeurs unique embrassant en son sein, comme des ordres partiels, toutes les communautés concrètes.²⁷⁹

En ce sens Kelsen accepte de parler d'une création normative de l'Etat souverain qui ne nie pas les pratiques sociales et le droit coutumier. De la même manière, je pense qu'il ne faut pas oublier que toute science, comme le droit, a été imprégnée non seulement par le pouvoir économique ou politique, mais aussi par des principes religieux.

Norberto Bobbio dans sa « Teoría general del derecho » explique la genèse du concept du monisme de cette manière : « La théorie étatique du droit est le produit historique de la formation des grands Etats qui

²⁷⁸ Kelsen Hans, *Teoría general del Estado*, México, Editora Nacional, 1948, p. 133-134.

²⁷⁹ Ibid., p. 20.

surgirent de la dissolution de la société féodale. Cette société était pluraliste, c'est-à-dire formée de différents modes juridiques qui s'opposaient ou s'intégraient diversement. Au-delà de ce que sont aujourd'hui les Etats nationaux, il existait des modes juridiques universels comme l'Eglise et l'Empire, et des droits plus particuliers comme ceux des seigneuries, des corporations et des communes. La famille elle-même, considérée dans l'esprit chrétien comme une société naturelle, constituait un mode juridique semi autonome.

L'Etat moderne, s'est formé en éliminant et en absorbant les modes juridiques supérieurs et inférieurs de la société nationale, selon un processus que l'on pourrait qualifier de « monopolisation de la production juridique »²⁸⁰.

De nombreux auteurs déclarent, et j'ai pu le vérifier dans les faits et les pratiques sociales, que l'immobilisation et l'unification n'existent pas. Il existe des mouvements et des interprétations diverses des choses, selon le contexte et le milieu. Bien que le juriste, le professeur, l'intellectuel, présentent souvent « le » droit comme un monde unique, ou pensent la réalité juridique d'une manière essentialiste, nous pouvons constater qu'il existe différentes interprétations d'un fait par le droit « formel » et hors du droit officiel il existe aussi divers mondes qui ont leur manières propres d'appréhender les faits.

La réalité est très diverse en ce qui concerne les personnes, les interactions, les interprétations et les vécus. En Amérique latine et en Colombie les ethnies et les réalités sociales sont multiples et hétérogènes. De même leurs systèmes juridiques de solution des conflits qui varient dans le temps et dans l'espace.

Face à l'insuffisance théorique du monisme juridique, je tenterai de mettre en valeur les autres courants tels que l'usage alternatif du droit et le pluralisme juridique. Leur importance est cruciale dans le domaine du droit informel et la manière dont se règlent efficacement les conflits en conférant davantage de participation aux personnes impliquées. L'usage alternatif du droit montre les interrelations et les modes de reconnaissance qui peuvent exister dans les secteurs du droit non étatiques.

De même je traiterai le sujet du « chiffre noir » de la criminalité qui montre que le droit pénal a une vision restreinte et éloignée de la réalité. Les recherches faites dans différents pays révèlent qu'un

²⁸⁰ Bobbio Norberto, *Política y cultura*, Madrid, Debate, 1955.

pourcentage très faible des événements criminalisables est traité par le système pénal. *A contrario* d'autres systèmes les traitent. Ainsi, le droit civil qui est proche des personnes et ouvert au choix des acteurs et personnes concernées a des effets plus réparateurs que les systèmes qui excluent les gens de la solution de leurs problèmes.

On comprendra le pluralisme contemporain dans le contexte de la globalisation. Ces perspectives cherchent à redonner un sens aux espaces/temps-locaux et aux constructions des systèmes juridiques autonomes et divers. L'exemple en est le droit indien. Ces mouvements théoriques et politiques divers constituent chacun une « revanche des faits » face à un certain monolithisme juridique, quant à la « globalisation » elle contraint les différents acteurs politiques à s'adapter à un nouvel ordre de faits (2.1). Le nouveau cadre normatif de l'autonomie wayuu et plus généralement indigène est inséparable de la reconnaissance internationale (récente) des peuples indigènes, il ne fait pas oublier pour autant l'audace propre de la Constitution colombienne de 1991 (2.2). Ce texte après avoir posé de nombreux principes a laissé aux juges le soin de les faire entrer petit à petit dans la réalité juridique. Nous terminerons ce chapitre en étudiant cette jurisprudence (2.3).

2.1. La force des faits

A/ Le pluralisme juridique et l'usage alternative du droit

En tant que chercheuse dans le domaine de la sociologie du contrôle social selon une perspective interdisciplinaire²⁸¹, j'ai observé la pluralité et l'hétérogénéité de la vie réelle. L'histoire et l'anthropologie du droit montrent qu'existent, et ont existé, plusieurs droits, beaucoup de sources autres que la loi, des systèmes normatifs très divers et différents degrés d'institutionnalisation.

En outre une même société comprend plusieurs aspects ou réalités et divers systèmes de valeurs, donc une grande diversité qu'il

²⁸¹ Les sciences telles que la criminologie, la sociologie, le droit et l'anthropologie ont complémentirement construit les différents concepts du pluralisme. La sociologie de la connaissance et l'anthropologie juridique ont reconnu la diversité des langages non seulement dans les définitions des gens mais aussi dans la manière dont fonctionnent les contrôles sociaux.

faut prendre en compte lorsqu' on veut comprendre la régulation sociale²⁸².

Il est important de connaître l'histoire des droits traditionnels jusqu'à nos jours et de constater que le droit n'est pas un mais diffère dans le temps comme dans l'espace. La construction des normativités et la façon de réagir face aux difficultés varie selon qu'il s'agit d'une communauté en mouvement ou non, d'une communauté avec²⁸³ ou sans écriture²⁸⁴.

Les sociétés peuvent connaître des évolutions dues à leur conquête par un envahisseur étranger²⁸⁵. Les différents droits propres à un pays²⁸⁶ ne sont eux-mêmes pas construits de la même façon. Des différences s'introduisent bien sûr dans le droit du fait des différences matérielles et de développement économiques.

De son côté, la sociologie du droit, (Arnaud²⁸⁷, Gurvitch²⁸⁸, etc.) fait une critique d'un droit conçu comme unitaire, enclos dans la normativité et fermé aux pratiques sociales. Ces auteurs proposent de reconnaître les dynamiques sociales et les réseaux qui construisent un droit vivant.

²⁸² En cela, nous retrouvons la théorie de Eugène Ehrlich lorsqu'il écrit : " Le centre de gravité du développement du droit, à notre époque comme à toutes les époques, ne réside ni dans la législation ni dans la science juridique ou dans la jurisprudence, mais dans la société elle-même », *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913) cité et commenté par J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, 1994, Paris, PUF, p. 110.

²⁸³ Dans une société avec écriture, les gens sont plus professionnalisés ou spécialisés, ceci –comme l'a montré M. Weber- accentue le développement de la normativité.

²⁸⁴ Les personnes d'une société sans écriture ont des rôles définis entre eux puisqu'ils se connaissent et savent ce qui se passe. Elles travaillent ensemble pour construire l'ensemble normatif et sa mise en place.

²⁸⁵ A l'époque de la découverte et de la conquête il y avait des pouvoirs hégémoniques qui voulaient imposer une réalité et un système normatif. Ils distinguaient entre « bon et mauvais droit ». Ils voulaient imposer leur tendance individualiste à des réalités sociales plus communautaires et plus solidaires. Le livre d'Indalecio Lievano Aguirre : *Conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Tercer mundo, Bogotá, 1966, p. 970, montre comment la Conquête espagnole de l'Amérique s'accompagna de l'imposition de normes nouvelles. Il existait alors des droits autochtones très différents et les droits nouveaux n'étaient ni compris ni acceptés par les populations. Leur légitimité était plus que fragile. Sur cet exemple on voit que l'existence d'un droit dépend de son acceptation par le peuple.

Le droit tire son caractère pluriel de ses développements endogènes et de ses contradictions internes mais aussi des confrontations avec l'étranger. Un groupe construit toujours des règles en conflit avec les autres.

²⁸⁶ Dans le droit civil il y a plus de rétroaction que dans le droit pénal, les parties ont un pouvoir important dans la procédure. Elles peuvent même créer de nouvelles structures et cadres. C'est un droit proche de la pratique.

Le droit civil et le droit administratif sont plus en accord avec la réalité que le droit pénal où le pouvoir se dilue parmi le pouvoir des juges. C'est ainsi qu'on peut dire que la vie juridique du terrain est plus réelle que les discours institutionnalisés, tels qu'on les pratique dans les universités.

²⁸⁷ Arnaud André Jean, *Critique de la raison juridique- I. Où va la sociologie du droit ?*, Paris, LGDJ, 1981.

²⁸⁸ Gurvitch, dans son livre *Sociologia del Derecho*, (Ed. Rosario, 1945, p. 240) en vient à nier la dépendance du droit face à l'Etat, affirmant au contraire que son déploiement doit s'effectuer dans la société même, dont l'ordre juridique s'exprime dans l'entrecroisement d'une pluralité et d'organisations autonomes de groupements particuliers. Sa conception dérive du fait qu'il considère que tout le droit est le droit d'associations « et la vie de l'association est indépendante de la force extérieure de l'Etat. Cette association est la source du pouvoir coercitif des normes, et pour cette raison, le phénomène juridique doit être étudié non par les mots, mais à partir des relations de domination et de possession que les usages assignent à chacun des membres de l'association. Le droit à étudier serait donc le droit vivant, bien qu'il n'ait pas été fixé en normes juridiques.

Arnaud reconnaît que les sociologues du droit ont fait ressortir, pratiquement sur tout le continent européen, le malaise qu'éprouvent les gens envers leur droit et leur justice du fait de leur caractère largement formel et faussement unitaire alors que les faits révélaient la force du pluralisme²⁸⁹.

Pour la sociologie juridique, le pluralisme juridique est devenu une catégorie importante. L'objet même d'étude de la discipline qui s'occupe de l'interrelation entre le droit et la société induit la reconnaissance des autres sphères juridiques face à l'Etat. Le concept des sources s'élargit et la production juridique qui déborde l'activité de l'Etat est reconnue. Ainsi, de nombreux sociologues du droit considèrent désormais l'existence du juridique dans sa diversité. C'était déjà la leçon de G. Gurvitch, qui voyait dans le droit plusieurs plans, comme par exemple : le droit organisé, inorganisé, flexible.

Par pluralisme, j'entendrai un concept ouvert sur la complexité et le dynamisme de son objet, une reconnaissance de la diversité tant des groupes que des individus, non seulement en raison de leur ethnie, mais aussi de l'âge, du genre, etc. La pluralité ne fait pas référence à l'existence formelle mais à celle qui se vit dans la réalité.

Le pluralisme juridique prend en compte le droit national comme système normatif et ses institutions mais reconnaît qu'il existe d'autres systèmes normatifs à l'intérieur de chaque société. Ces derniers sont des formes juridiques – le plus souvent non officielles – qui ont une vie comme le droit étatique avec lequel elle peuvent coexister tout en partageant des différences et des ressemblances. On verra ci-dessous des exemples de cette diversité.

Pour comprendre les concepts axiaux du pluralisme il faut tenir compte des concepts de diversité, autonomie, territoire et participation concrète. Ceux-ci sont reliés aux structures de chaque groupe et de chaque individu en tenant compte de ses différences culturelles (multiculturalisme). Il n'est peut-être pas facile de comprendre le monde mais il est nécessaire de s'y confronter pour en percevoir toute la diversité²⁹⁰.

²⁸⁹ Ibidem, p. 50.

²⁹⁰ ARNAUD André Jean, *Entre modernité et mondialisation*, Paris, LGDJ, 2005. Il décrit certaines hypothèses sur l'évolution du droit, de l'universalisme à la globalisation. Dans son historique de la pensée juridique occidentale, il exprime des idées essentielles sur le monisme artificiel que recouvre « l'universalisme juridique » :

1. Il existait, avant l'instauration de la pensée juridique et politique « moderne », un pluralisme éclatant ;
2. L'universalisme et la globalisation utilisent un langage apparemment semblable mais il n'a pas les mêmes fondements intellectuels dans les deux cas et ne connote pas les mêmes réalités ;

Les juristes²⁹¹ et professionnels du droit doivent donc rester ouverts à la différence des peuples et aux conflits de légitimité entre des droits divers.

Jean Carbonnier²⁹² confirme le renouveau du pluralisme quand il écrit : « notre époque a remis en question [le monisme] et de nouveau, la diversité a envahi le milieu juridique ».

Il montre²⁹³ qu'à la différence de ce qui s'est passé du XVI^e au XIX^e siècle -au moment de la naissance des grands Etats à laquelle correspond un monisme juridique-, dans les sociétés industrielles d'aujourd'hui-- il existe d'innombrables centres générateurs de droit et d'innombrables foyers autonomes qui rivalisent avec la source proprement étatique. Il faut admettre comme hypothèse fondamentale -conclut-il- qu'un territoire donné ne doit pas être automatiquement lié à un unique droit, qui serait celui de l'Etat, mais à une pluralité de droits concurrents.

Le Pluralisme juridique devient une ressource importante pour penser la résolution de conflits dans une société hétérogène. Cela veut dire qu'il faut admettre la coexistence de systèmes juridiques en

3. L'Europe a joué un rôle différent dans la mise en œuvre de l'un et de l'autre.

²⁹¹ De Las Casas, Bartolomé, *Brevisima relación de la destrucción de Indias*, Madrid, Debate, 2000. «En Amérique latine, à l'époque de la Conquête existaient différentes régulations dynamisées par les différents contacts entre les populations locales et les Conquistadors. Cependant, l'indigène fut ignoré en tant qu'être humain et les règles sociales et juridiques nouvelles ont conduit à son exploitation et à la mise en place de formes d'esclavage sous les figures des services personnels, du travail forcé, des *encomiendas* et des *mitas* ». En se basant sur la religion chrétienne, Las Casas disait avec indignation dans sa défense des indigènes : « Le but auquel prétendent et doivent prétendre aux Indes ... les rois de Castille en tant que chrétiens, est la prédication de la foi, pour que ces gens soient sauvés, et les moyens pour un tel résultat ne consistent pas à voler, scandaliser, faire prisonnier, dépecer des hommes et dépeupler des royaumes, ni faire abominer la foi et la religion chrétienne chez des infidèles pacifiques ». (Fray Bartolomé de las Casas. *Brevisima relación de la destrucción de Indias*).

Heureusement, il existait une autre tendance promue par un parti indigéniste, représentée par San Bartolomé de las Casas. Il a développé un droit de reconnaissance de l'égalité des êtres humains, de la justice sociale, dont le but consistait à empêcher la destruction des autochtones et à les protéger contre les excès des péninsulaires appuyés sur les « Lois des Indes ».

Le parti colonialiste et les *encomenderos* répugnèrent à abandonner leur pouvoir aux « Indes », ne cessant de justifier leurs rapines et leurs pillages, jusqu'à publier, comme le fait Sepulveda en 1545 un texte intitulé : « *De las justas causas de la guerra contra los indios* » [Des bonnes raisons de faire la guerre contre les Indiens].

On y trouve les idées suivantes : 1. Les guerres qui ont été faites par les Espagnols contre les Indiens furent justes, pour les raisons et l'autorité qu'il y avait à les faire. 2. Les Indiens, comme moins intelligents, devaient se soumettre aux Espagnols, plus avisés et parfaits, et s'ils ne voulaient pas se laisser faire, il fallait les soumettre par la guerre. 3. Il fallait soumettre par les armes, tout autre chemin s'avérant impossible, ceux dont la condition naturelle consistait à ce qu'ils obéissent aux autres, s'ils refusaient leur domination.

L'Université (par exemple celle de Salamanque née avec le Roi Alphonse IX de Léon en 1218) était alors le théâtre de grandes controverses entre ceux qui défendaient le « droit indien » et ceux qui appuyaient le « droit de juste guerre ». Bien qu'aux XV^e et XVI^e siècles l'Université ait intégré les nouvelles tendances humanistes, la Faculté de droit et de théologie imposait dogmes et contre-dogmes, cf. Lievano Aguirre Indalecio, op. cit.

²⁹² Carbonnier Jean, *Derecho flexible*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 25

²⁹³ Carbonnier Jean, *Sociologie Juridique*, Paris, PUF, 1980.

interaction interne et externe, entre différents peuples et différentes normativités.

Le droit comme « Ce qui est exigible ou permis dans une collectivité humaine par conformité à une règle morale ou sociale »²⁹⁴ doit représenter ces différentes réalités.

La pluralité des droits a existé depuis l'existence de divers peuples, et donc en Amérique latine-même avant la « découverte ». Le droit des communautés nous montre que le pluralisme a toujours existé avec ses attributs de flexibilité et sa diversité, dans l'Etat aussi bien que hors de l'Etat.

Nous sommes donc en plein accord avec Raul G. Borello lorsqu'il écrit : « le pluralisme juridique signifie qu'il existe différents ordres juridiques qui peuvent vivre dans le même espace et le même temps, et nie l'exclusivité de l'Etat dans la production des normes juridiques. »²⁹⁵.

Le pluralisme juridique est en même temps un pluralisme culturel. Cela signifie que le monde est marqué par la pluralité et la multiplicité dans tous les domaines : chez les personnes, les groupes, dans les couleurs, les interactions, les actions, dans les réactions et logiquement dans les conflits et dans leurs solutions culturelles. Les phénomènes juridiques renvoient toujours à la coexistence sur un même territoire de deux ou plusieurs, systèmes juridiques organisés selon différentes visions du monde et diverses réalités culturelles qui établissent des modes d'interaction entre les personnes et entre celles-ci et leur environnement.

Les groupes particuliers qui gèrent leurs propres systèmes de régulation peuvent s'affronter à l'ordre étatique, ou le suppléer, ou coexister avec lui, en quelque sorte en parallèle avec lui.

A. Hoekema a développé l'idée qu'il existe plusieurs types de pluralismes²⁹⁶, ceci va nous aider à comprendre la nature de la Constitution colombienne, son importance mais aussi ses limites, ses acteurs et la réalité matérielle des décisions de justice qu'elle reconnaît.

Cet auteur fait la différence entre un pluralisme de fait et un pluralisme de droit. Il existe toujours un pluralisme de droit, des

²⁹⁴ Selon la définition du dictionnaire « le Petit Robert ». Le droit est à la fois un ensemble normatif, la description d'un événement et la façon de réagir, dans une société ou une collectivité humaine.

²⁹⁵ Communication sur le pluralisme juridique in XVas Jornadas de Filosofía Jurídica y Social de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho, 2001.

²⁹⁶ Hoekema André, "Pluralismo Jurídico y Alternatividad Judicial", in *El Otro Derecho*, N. 26-27, 2002, p. 64.

systèmes normatifs qui peuvent avoir une grande influence sur les gens. Mais on doit distinguer le domaine juridique avec ses juristes dogmatiques et les pratiques sociales des différentes personnes et professions qui, elles, relèvent du pluralisme de fait.

Ces deux sortes de pluralisme sont parfois en conflit mais parfois aussi se soutiennent. Le droit national colombien peut avoir une influence sur les communautés locales lorsqu'il accepte les autres formes de juridicité. Il y a un soutien réciproque entre deux types de juridicité. Actuellement, le droit étatique colombien accepte une pluralité de sources du droit, ce qui est très net avec ce qui touche à la justice restauratrice (informelle et formelle).

Hoekema²⁹⁷ montre que le pluralisme doit être lui-même conçu de manière plurielle. Il varie selon le territoire, les cultures et les modes de communication. C'est ainsi qu'on peut dire qu'il y a des pluralismes juridiques locaux, nationaux et transnationaux mais encore différentes façons de communiquer, par exemple d'une manière autoritaire ou d'une manière démocratique. Les acteurs eux-mêmes sont pluriels, il faut donc prendre en considération les dynamiques sociales, leurs histoires et le rôle de l'Etat.

Nous ferons nôtres les recommandations de A. Hoekema lorsqu'il écrit :²⁹⁸ « le modernisme d'aujourd'hui exige le plus grand respect des institutions locales d'autorité et de droit. Indirectement, la tendance d'une coopération plus équitable entre l'Etat et la société civile ouvre des espaces en quête de la reconnaissance formelle de ces structures à l'intérieur de l'ordre public et légal, autrement dit, la modernité d'aujourd'hui réclame un pluralisme juridique non seulement de fait, mais également officiellement reconnu ».

²⁹⁷Hoekema explique qu'il peut exister aussi un pluralisme juridique unitaire qui est « la coexistence de deux ou de plusieurs systèmes de droit, reconnus par le droit étatique, dans la Constitution même. Mais dans ce cas le droit officiel se réserve la faculté de déterminer unilatéralement la légitimité et le domaine d'application des autres systèmes de droit reconnus. »

Ce type de constitution n'admet donc pas une pleine autonomie du droit indigène. Le pluralisme unitaire est le fruit de la volonté sociale de respecter quelques caractéristiques culturellement distinctes et de reconnaître certaines lois et procédures particulières. Cette ouverture à une certaine multiculturalité ne reconnaît pas l'existence et la validité de tout un système de droit indigène. Ainsi la Constitution Colombienne (voir infra chapitre) reconnaît la juridiction des Indiens mais avec une limitation, le respect des droits fondamentaux occidentaux. Toutefois la Cour Constitutionnelle a développé ces limitations et ces ouvertures dans le sens d'un pluralisme égalitaire.

La seconde classe de pluralisme juridique est formellement égalitaire. Dans ce cas le droit officiel ne se réserve pas la faculté de déterminer unilatéralement la légitimité ni les limites des autres systèmes de droit reconnus. La constitution admet la validité des normes des diverses sources du droit, leur enracinement dans une communauté particulière qui en tant que telle représente une partie différenciée mais constitutive de la société dans son ensemble. En tant que telles les diverses communautés possèdent la pleine capacité juridique pour que leur droit soit reconnu comme partie intégrante de l'ordre légal national.

²⁹⁸ HOEKEMA André, «. Pluralismo Juridico y Alternatividad Judicial», in *El Otro Derecho*, 26-27, 2002, p. 64.

Dans un sens voisin des thèses du pluralisme juridique, le mouvement dit « d'usage alternatif du droit » (UAD) est apparu il y a quelques décennies dans le milieu professionnel des juges pour contrecarrer le monisme juridique et intégrer au droit vivant de nombreuses situations locales.

L'UAD a commencé comme un mouvement de juristes, de magistrats, auquel se sont jointes plus tard des communautés et même quelques universités. Ces diverses initiatives ont permis de développer l'interaction du droit officiel avec des systèmes de règles non officielles.

L'usage alternatif du droit a du même coup promu « l'informalisme », c'est-à-dire une pratique du droit moins attachée à la littéralité et à la complétude des textes ; cela de pair avec une autre rationalité socio-économique²⁹⁹ et politique.

L'usage alternatif du droit apparaît en 1947 en Italie, en tant que mouvement, avec le mouvement européen des juges. C'était après la guerre, à cause du fascisme de certains juges, de la résistance des autres juges et de la nouvelle Constitution italienne de 1947. Il y eut des associations de juges dissidents qui construisirent un mouvement et des concepts alternatifs. La discussion avait commencé autour de la question : le juge doit-il n'être que « la voix de la loi » ou peut-il l'interpréter³⁰⁰ mais les juges de ce mouvement alternatif voulurent aller plus loin et poser des questions politiques. En Amérique latine, le Brésil créa un groupe de quarante juges « gauchos » dont l'objectif était de favoriser les pauvres et d'éviter que le droit n'opprime les gens dans le besoin. En 1990, à Florianópolis, s'est tenue une réunion de juges qui ont travaillé sur l'herméneutique alternative, la pratique alternative et le service alternatif juridique. Tout cela a été répandu dans le domaine de la recherche³⁰¹ par un anthropologue du droit comme Boaventura de Sousa Santos³⁰².

²⁹⁹ Le droit a souvent organisé le traitement des conflits et le contrôle social formel du seul point de vue d'un système économique particulier, ce faisant ainsi l'allié de certaines structures sociales dominantes qui déterminent dans leur seul intérêt le caractère correct ou non de certains comportements. Ce genre de logique juridique, étrangère aux intérêts d'une partie des personnes concernées, entrave la construction des libertés et du droit participatif.

³⁰⁰ www.ilsa.org.co

³⁰¹ Les travaux de sociologie du droit avaient déjà montré l'importance réduite qu'occupe l'activité judiciaire pour la résolution des conflits, principalement dans les zones rurales où l'on ne recourt pratiquement pas aux tribunaux mais plutôt aux mécanismes alternatifs.

³⁰² Santos (de Sousa), Boaventura, *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998. et « Pluralidad jurídica en Colombia », in *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia*. Tome I ; Siglo del Hombre Editores, 2001, pp. 146-150.

Dans l'optique de la juridicité alternative, cet auteur³⁰³ a en particulier procédé à une analyse du droit en Colombie et travaillé sur le droit des favelas de Rio de Janeiro. Ses publications montrent les différentes possibilités de dynamiser le droit³⁰⁴ et l'importance de l'interaction du formel et de l'informel.

Pour Souza de Santos, le droit des favelas inclut des normes du droit officiel mais aussi d'autres qui n'en font pas partie. Dans la favela de Pasagarda se produit une sorte d'inversion de la norme de base de la propriété : l'occupation illégale des terres (selon le droit étatique) devient propriété légale (selon le droit de la favela)³⁰⁵. Malgré cette inversion, les normes du droit étatique s'appliquent à la communauté : il y est possible d'acheter, de vendre, de louer, etc. mais il existe un jeu de nouvelles règles qui sont partagées avec les règles sur la propriété. Ce ne sont pas les normes officielles, mais une construction de normes inversées ou parfois complémentaires.

³⁰³ Ibidem, p. 146

³⁰⁴ Ibidem, p. 150. Pour Santos, il existe quatre dimensions ou variables importantes pour identifier le vaste paysage juridique colombien :

1. Dimension officielle : Cette dimension dérive d'une définition administrative et politique faite par qui possède le pouvoir institutionnel pour pouvoir imposer telle ou telle définition. C'est le point de vue du droit étatique.
2. On trouve d'autre part une multitude de droits et de justices locales, urbaines et rurales : justice communautaire, de la campagne, de la guérilla, des milices, des bandes diverses et des paramilitaires. Il existe encore des justices intermédiaires comme la justice indigène, que l'on peut considérer comme un hybride juridique, étant donné qu'elle est reconnue par la constitution, ce qui en fait une justice officielle, bien qu'elle opère selon des normes, des principes et des logiques rationnellement distincts de ceux qui sous-tendent le droit étatique officiel.
3. Dimension formelle / informelle : Cette définition se réfère aux aspects structurels des droits en présence. Est informelle une forme de justice dominée par la rhétorique et dans laquelle la violence et la bureaucratie sont marginales. Exemple : Les juges de paix, la conciliation en équité et les maisons de justice. Cela signifie que les réformes sur « l'informalisation » de la justice créent une dualité interne dans le système juridique officiel, entre la justice formelle, qui intervient dans les domaines centraux du système judiciaire, et la justice informelle, qui prévaut à la périphérie du système.

Les systèmes juridiques sub-nationaux, les systèmes juridiques non-officiels sont en général informels. Cependant, le degré d'informalité varie beaucoup. Par exemple, la justice communautaire civique tend à être très informelle, tandis que la justice de la guérilla, en certaines situations, peut être formelle.

Quant à la justice indigène, il n'est pas possible d'évaluer son degré de formalité ou de non-formalité, étant donné que ces dimensions ne sont compréhensibles qu'à l'intérieur du même univers culturel.

4. Dimension uniculturelle / pluriculturelle : Dans ce domaine, se distingue également la justice indigène, qui, bien que jouissant d'une reconnaissance officielle, appartient à un univers culturel distinct de celui qui régit la justice officielle. Cependant, de nos jours, sauf en de rares exceptions, il n'existe pas de systèmes culturels purs ne fonctionnant qu'avec leurs propres références. La justice indigène est sujette à un processus d'hybridation, qui dérive en outre de la reconnaissance constitutionnelle de son existence.

Ce processus se caractérise par sa complexité, étant donné que cette hybridation réside dans la dissimulation des relations inégales de pouvoir entre la justice indigène et la justice officielle, laissant la place à la question : qui se trouve « hybridé » par qui ?

5. Dimension civique / militaire : L'existence de cette dimension est due en Colombie à la prolifération des groupes armés se disputant le monopole de la violence de l'Etat.

³⁰⁵ Santos, Boaventura de S, « The law of the oppressed : the construction and reproduction of legality in Pasagarda » in *Law and society Review*. 12, 5, 1977.

Remarque personnelle : aujourd'hui ces nouveaux droits ont beaucoup changé car la lutte contre le narcotrafic et la structure de ces organisations ont provoqué des ruptures dans le tissu social et dans la dynamique de résolution des conflits.

Cet ensemble normatif hybride concerne certains aspects de la vie, qui sont de ce fait institutionnalisés dans une certaine mesure. Parfois donc les droits interagissent, mais sur d'autres plans ou dans d'autres occasions ils s'ignorent ou même se contredisent.

Selon l'auteur, les lieux rhétoriques du discours juridique des groupes marginaux sont : l'équilibre, la coopération et le bon voisinage. Les décisions des « juges » de la favela sont plutôt des médiations que des condamnations.

L'absence de professionnalisation chez les habitants du quartier et leurs « juges » implique l'utilisation d'un langage commun que tous comprennent. Le faible niveau d'institutionnalisation de la fonction juridique et les limites de la coercition, font que le droit non officiel des favelas dispose d'un espace rhétorique plus vaste que le droit officiel, se convertissant en un droit consensuel, accessible et participatif.

De ce fait dans ces types de communauté, le droit est flexible, peu calculable, peu transposable par l'attention apportée au caractère particulier de chaque situation et, en cas de proximité, la réconciliation est l'un des mécanismes les plus utilisés. Ces situations ne doivent pas être réglées par une vérité toute faite ou a priori. Il faut partir de ce qui existe, des différentes interprétations ou inventions du monde, qui s'avère toujours construit historiquement.

Dans la réalité il n'existe pas d'états purs. Par contre on trouve des inter-légalités et des systèmes plus ou moins complémentaires comme le montrent les travaux d'Aïda Hernandez Castillo³⁰⁶ et Laura Nader sur la violence contre les femmes dans le contexte urbain³⁰⁷ au Mexique.

³⁰⁶ Hernández Castillo Aida, "El derecho positivo y la costumbre jurídica : las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia" ,in : *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Marta Torres Falcón (compiladora). México, El colegio de México, Programa interdisciplinario de estudios de la mujer, 2003.

³⁰⁷ Ibidem, p. 123. Au Mexique, les zapatistes ont révélé l'urgence de reconsidérer le projet d'union nationale et d'accorder aux questions de genre une priorité. Cependant, leurs revendications (droit des peuples indigènes à se régir en accord avec leurs propres systèmes normatifs et reconnaissance en même temps des droits des femmes indigènes à assumer des charges publiques, à hériter des terres ou à décider ce qui concerne leur propre corps) comportaient des contradictions.

Les femmes indigènes organisées se sont consacrées à la tâche de concilier ces revendications. D'un côté, elles ont affirmé face à l'Etat la nécessité de reconnaître le droit à l'autodétermination des peuples indigènes, et de l'autre, elles ont lutté au sein de leurs propres communautés et organisations, pour que soient reconsidérés de manière critique leurs propres systèmes normatifs et ont proposé des formes alternatives de défense pour les femmes.

Dans ces luttes, les indigènes ont essayé de ne pas idéaliser leurs systèmes mais plutôt de démontrer que tant le droit indigène que le droit national reproduisaient, et même souvent accentuaient, les inégalités de genre.

Les femmes ont donc revendiqué parallèlement, face à l'Etat de droit, la différence culturelle, et face à leurs communautés le droit à modifier celles des coutumes et des traditions qu'elles trouvaient injustes.

Cette reconceptualisation de la culture et des traditions communautaires vues sous la perspective des femmes a également influé sur le débat politique au sujet de l'autonomie et de l'égalité.

Au Mexique, le marxisme et l'économie politique ont influé sur l'anthropologie en impliquant dans ses recherches l'analyse du pouvoir et l'analyse de la culture, comme base de la méthode processuelle³⁰⁸. Celle-ci a été développée par Laura Nader chez les Zapotèques d'Oaxaca et utilisée par Jane Collier pour l'analyse du droit zinacantèque.

Dans ces études apparaissent à l'évidence les relations inégales entre les deux droits national et local, mais leurs deux logiques culturelles coexistent avec des articulations très précises et rétroagissent l'un sur l'autre.

Le droit positif comme le droit indigène font partie d'une même « carte juridique » où ils s'opposent ou se complètent et se construisent réciproquement en permanence, en reproduisant les relations de pouvoir qui marquent la société dans son ensemble.

Le constructivisme nous permet de comprendre que les cultures sont dynamiques, changeantes et réflexives. Leur analyse doit rompre avec des dichotomies trop simples. La tradition et la coutume se révèlent elles-mêmes comme des conceptualisations surgies d'un processus dialectique de résistance à l'Etat, sa société et sa loi. Comme si la construction de certaines identités mettait en cause les définitions mêmes dont elles sont issues.

De même, affirmer que la coutume comme la loi est une construction sociale qui reproduit et légitime certaines relations de domination, ne doit pas mener à nier que, dans certains contextes, elles puissent jouer un rôle de résistance face au droit positif.

L'UAD invite à prendre en compte le concept de « carte légale »³⁰⁹, selon lequel les systèmes normatifs se superposent, se transplantent et dans certains contextes s'opposent, dans un dialogue productif qui affecte nécessairement les contenus mêmes des divers espaces légaux.

De toute manière, il existe toujours des tensions et des contextes de domination.

³⁰⁸ L'analyse processuelle accorde la priorité à l'étude *in situ* des procédures de dispute sur l'analyse de lois ou normativités locales. Dans l'anthropologie juridique du Mexique, cette méthode a été popularisée par les travaux de Laura Nader.

³⁰⁹ On reprend le concept de « carte légale » de Boaventura de Sousa Santos pour nous référer au pluralisme légal où il s'agit de « différents espaces légaux, interpénétrés et mêlés tant dans nos esprits que dans nos actions, parfois avec des sauts qualitatifs ou des crises dévastatrices dans nos trajectoires de vie, comme dans les rythmes routiniers de notre vie quotidienne. Nous vivons donc une époque de porosité légale et de légalité poreuse » (1987: 289).

L'UAD invite à comprendre que les monismes, les pluralismes, ou les interlégalités, dépendent des structures sociales et de leurs dynamiques internes. Donald Black³¹⁰ montre que les systèmes punitifs et leur conception du bien et du mal dépendent du degré d'intimité existant entre les acteurs et du lieu où ils se situent dans la structure sociale. Moins de distance et plus d'intimité impliquent moins de formalisme, moins de pression, moins de rigidité et un niveau punitif plus faible. Le moralisme qui existe dans toutes les sociétés est moins lourd lorsqu'il y a davantage de proximité sociale. Toute culture est dialectique et dynamique mais jamais parfaite. Face au formalisme, Black (2004 :198) montre que les cultures les moins formelles ne se réfèrent en rien aux règles.

Chez les Zinancotèques du Mexique³¹¹, les anciens, qui agissent comme des tiers ne font en général que peu d'efforts, voire pas du tout, pour découvrir les faits précis de la cause, et encore moins pour savoir si les règles ont été violées ; ils ne cherchent qu'à calmer les protagonistes. Le plus souvent, ils se contentent de demander à l'offenseur présumé de « prier instamment le demandeur de leur accorder son pardon » en lui offrant une bouteille de rhum. L'acceptation signifie « que la colère de son cœur a été dépassée » et que le problème a été résolu. Les anciens peuvent également proposer un arrangement, validé également en buvant un coup de rhum (26-28). Cependant, ces pratiques ne s'observent que lorsque les plaintes sont gérées par des Zinancotèques socialement proches des parties impliquées.

Pour D. Black les concepts moraux rigides et indiscutables se modifient et s'édulcorent avec la proximité sociale. Celle-ci dé motive en quelque sorte l'application stricte des normes, les personnes proches et les adversaires lui préférant des arrangements négociés.

Dans le même sens, L. Nader³¹² et J.F.Collier montrent que les indiens essaient d'éviter de résoudre un conflit en proclamant une partie purement et simplement vainqueur. Par exemple, chez les Zinancotèques « il n'y a pas de procédure compliquée pour vérifier les faits d'un cas, parce que les faits ne sont pas d'une importance cruciale. Les verdicts entre Zinancotèques sont des arrangements et une partie importante du processus est un arrangement à propos de ce

³¹⁰ Black Donald, *The social structure of right and wrong*. New York, Academic Press, 1989, traduction en espagnol de Verónica Lizbeth Martínez, Moncada, 2004.

³¹¹ Collier (1973), op. cit., pp. 59-97 (cite pas D Black)

³¹² Nader Laura, « Styles of court procedure: to make the balance », in *Law in culture and society*, Laura Nader (Ed.). Chicago: Aldine, 1969, pp. 69-91.

qui s'est passé... Souvent les faits sont déformés au-delà de la réalité... Ou les arrangements peuvent être basés sur de simples mensonges, que tous reconnaissent comme tels mais qui sont la seule voie possible pour parvenir à un accord sans perdant ni gagnant.

La part faite à la coercition est une fonction directe de la distance et de la supériorité sociales entre les parties et l'obéissance volontaire en toute situation augmente avec la proximité sociale des protagonistes. Par exemple, chez les indigènes chatitos du Mexique, plus les médiateurs sont proches des parties impliquées, plus les efforts comme pacificateurs ont des chances d'avoir du succès (Greenberg 1989: 226)³¹³.

Si chez les anciens Zinancotèques et leurs voisins, la conciliation reste la priorité, au contraire, avec l'inégalité sociale et le déballage de l'intimité, augmentent la sévérité et la fréquence des châtiments de la part des tiers complètement extérieurs aux conflits..

Les conceptions mises en valeur par l'UAD- nous aident à comprendre le peuple wayuu et sa manière de construire les règles juridiques. C'est une culture en mouvement qui cherche à apaiser les groupes sociaux et à trouver des arrangements. Chez eux, plus les personnes sont proches, plus la tolérance est élevée, ceci réduit la sévérité du moralisme qui échauffe le climat social.

En accord avec les conclusions de D. Black on observe que l'égalité entre les Guajiros stimule la flexibilité de leurs arrangements étant donné que les personnes intimement proches sont peu disposées à dicter la conduite des autres avec des règles explicites. Les arrangements sont préférés à la coercition et au châtiment qui restent l'exception. Par contre avec la distance socio-économique augmente la menace et le recours à la violence.

A l'occasion de ma recherche de terrain, je me suis rendue compte qu'il existait chez d'autres communautés indigènes de Colombie de nombreux conflits directement gérés par les personnes impliquées et avec des dynamiques autres que celles des systèmes formels étatiques³¹⁴.

³¹³ Robichaux, David et al, *el matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, Mexico, 2000.

³¹⁴ Exemples de différentes réalités locales indigènes dans la résolution alternative des conflits, expérience personnelle et des étudiantes en Droit, 2005.

- Indigènes *Tukano* de la région de l'Amazonie : La vision du monde des *Tukano* ne se caractérise pas par l'idée d'un dieu, ou d'un esprit suprême mais par celle de l'*oake*, qui est le pouvoir présent en toutes choses de la

Une forte proportion des conflits se résout dans les familles, entre voisins ou au niveau de la communauté. Les arrangements se font par l'intermédiaire de la personne la plus respectée du foyer ou par l'intermédiaire de juges de paix ou de conciliateurs en équité. Tout ceci est en consonance avec leur culture et leur façon de construire la réalité.

De la communauté wayuu comme de toute société on ne connaît que la partie émergée de l'iceberg de ses situations problèmes. Tout groupe humain possède de telles zones d'obscurité qu'il est important de les connaître pour juger du fonctionnement et de la consistance de ses coutumes. On nomme cette partie immergée de la vie sociale et en dysfonction « le chiffre noir de la criminalité ».

nature et garant du maintien de l'équilibre. Il existe une pratique juridique qui se matérialise dans la compensation et qui obéit à l'idée que les fautes des hommes sont une affaire qui doit être réglée et sanctionnée par les hommes. C'est une source de rétablissement du dommage subi comme conséquence de l'action du *Tukano*. On rencontre également chez le groupe indigène *Andoque*, l'évocation de l'Unité rituelle face aux interactions conflictuelles. Cela se fait par un dialogue cérémoniel pour redécouvrir les traditions, résoudre les conflits et les problèmes.

- Pour les indigènes *Embera Baudo* (Colombie et Panama) l'individu n'est pas considéré comme un individu abstrait, mais comme un sujet avec des caractéristiques particulières et une conscience éthico-juridique, corrélées avec les divers cercles concentriques qui constituent la société, l'unité centrale minimum étant l'individu.

Leur particularité est d'aborder les conflits dans des réunions. Il n'est pas possible d'accepter une décision venant d'un organisme dans lequel ne se trouveraient pas en situation de parité des représentants des deux parties ; s'il devait en aller autrement, toute peine ou décision serait considérée par la partie non représentée comme une injustice. Dans les négociations de défense et de répression des conduites répréhensibles, le schéma idéal est de toujours parvenir à un consensus.

Prédomine aussi la compensation dont l'objet n'est pas de faire payer une offense par une autre plus grave ou d'un plus fort impact social, mais de réparer le préjudice causé au moyen d'un élément ou d'une conduite - animal ou travail - qui soit utile à l'offensé, sans avoir besoin de recourir à l'adage de la loi du talion.

- Pour les indigènes *guambiano* (nord-est de la Colombie), la vision du monde est basée sur les flux d'eau et sur la vision d'un territoire sexué : la zone de la rive droite du rio Piendamó étant considérée comme féminine et celle de la rive gauche comme masculine. Tout le processus de lutte a pour but de récupérer la partie de territoire qui leur manque pour parvenir à reconstituer leur couple. Le couple n'est pas fondé sur l'égalité mais constitué de deux parties inégales et distinctes. Les *Guambianos*, dans de multiples occurrences de la vie, par exemple pour pouvoir raconter leurs mythes ou pour que les choses puissent jouer un rôle dans la génération et dans la reproduction doivent se regrouper par paires, à la fois distinctes et complémentaires.

- Alvaro Morale Tinubala, indigène *guambiano*, explique comment les différences culturelles et le manque de respect pour la diversité et la pluralité sont les principaux écueils auxquels se heurte le déroulement de la juridiction indigène. "Il est difficile qu'ils comprennent notre culture étant donné qu'il s'agit d'une manière différente de penser de celle des occidentaux et avec des valeurs distinctes ; nos traditions ne sont pas inscrites dans des codes et elles nous mettent en question ».

- Chez les indigènes *tule*, en cas de conflit, dominant le conseil et la purification. On invite les parties à la réflexion et à l'aide du médecin traditionnel on fait un rituel de purification pour rétablir l'équilibre de manière spirituelle et on impose des travaux qui bénéficient toujours à l'ensemble de la communauté.

- Les *Uwa* sont un groupe ethnique dont le nom signifie "celui qui sait", "celui qui pense". Ils ne font pas de distinction entre eux et le reste de la nature ; toutes les choses vivantes sont vues comme mortelles, constituées des mêmes composants et reliées entre elles par des liens vivants.

- Les indigènes *yanacóna* cherchent à résoudre un conflit par le travail communautaire. Les lois appliquées sont fonction de la situation. Chaque cas est présenté et, en écoutant et en observant, l'assemblée décide. Informations recueillies lors d'un travail de terrain avec des étudiants en Criminologie de l'Université Externado de Colombia, 2006.

B/ Le chiffre noir de la « criminalité » (CNC)

Je pense qu'il est important de connaître les « pratiques sociales » pour identifier l'existence de ce que l'on appelle le chiffre noir de la « criminalité » (CNC). Cela pourra nous servir à comprendre le pluralisme juridique et les différentes rationalités des personnes (indiens wayuu ou pas) dans le règlement des conflits.

Les enquêtes de victimologie réalisées dans le monde, dont la Colombie, découvrent une partie du CNC et montrent que de nombreux faits ne sont pas pris en compte par le circuit institutionnel. Les enquêtes de victimologie (ICVS) d'UNICRI³¹⁵, établissent que les victimes qui font appel au système de justice pénal sont déçues puisqu'elles n'obtiennent souvent ni justice, ni vérité, ni réparation. Quand elles portent plainte, la police retrouve rarement les auteurs qu'elle recherche.

Une des raisons de cette situation vient du refus des gens de dénoncer les faits et les personnes. A l'échelle du monde, on peut dire, que les deux tiers des cas ne sont pas dénoncés. Les enquêtes de victimologie³¹⁶ démontrent que les victimes n'aiment pas recourir au système pénal dans lequel les institutions ont des intérêts politiques, économiques, etc. pour éviter la criminalisation.

Avec les ICVS (international crime victims survey), on comprend la situation de la victime, son contexte, ce qui l'incite ou non à porter plainte. Les statistiques, quand on rapporte le nombre des événements criminalisables aux résultats de leur traitement dans le système pénal montrent que les événements³¹⁷ problématiques ne sont presque jamais traités correctement dans le pénal.

³¹⁵ United Nations Interregional Crime and Justice Research Institute

³¹⁶ Avec ces enquêtes de victimologie un gouvernement peut faire beaucoup des choses et dynamiser une politique criminelle plus ou moins transparente. En Colombie on a connu des cas de manipulations des chiffres de la police et des résultats des ICVS pour montrer l'efficacité du système et la confiance que le citoyen, lui accorde, tout ceci pour servir des intérêts politiques et électoraux.

³¹⁷ Il y a à ce fait des raisons différentes : a) Les gens ne pensent pas au système formel ou ils n'y croient pas. Pour eux la police n'est pas capable, ou les autorités sont trop éloignées du problème ; ils pensent que la connaissance des personnes et des faits sera mieux contrôlée par les personnes en conflit, etc. b) Philippe Robert explique comment la criminalisation est relative et dépend des actes et des pouvoirs. L'exemple de la corruption montre comment, même si les actes sont très nuisibles, ils restent la plupart du temps ignorés. Ils restent en chiffre noir. D'autre part, la police travaille de différentes façons en obtenant des résultats qui restent complètement étrangers aux intéressés. Cela est dû au fait que les reconstructions policières ne font pas appel à la participation de l'auteur ni à celle de la victime, c'est-à-dire les personnes intéressées au premier chef.

Pires Alvaro, professeur de l'Université de Québec (1999) montre finement qu'un policier peut considérer un échange de coups comme une infraction de coups et blessures relevant d'une intervention pénale ou comme une bagarre appelant une simple intervention apaisante. Les différents protagonistes tentent, donc, avec des bonheurs variables, d'instrumentaliser la norme pénale à leurs propres fins. P. Robert, « Paradigme ou stratégie. Pires et la conception du crime » in *Revue Déviance et Société*, 1995.

En Colombie les statistiques des ICVS sont récentes. Mais elles font apparaître que la plupart des cas criminalisables ne sont pas criminalisés, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne sont pas traités mais qu'ils le sont par d'autres moyens que le système pénal officiel. Par exemple, pour le viol, dans le code pénal on trouve une description rigide, abstraite, qui ne tient pas compte des différences. Dans la réalité, il varie selon les faits et le vécu des différentes personnes. La violence ressentie varie selon que la personne est ou non connue. Chez nous, comme chez les Wayuu, il y a différents traitements possibles et les gens mettent en place des réseaux pour arranger les événements³¹⁸.

La police qui possède des statistiques très rudimentaires surestime la part des faits contrôlés, alors qu'il existe de multiples niches sociales non comptabilisées³¹⁹.

Les statistiques doivent avoir une approche sociologique. Elles doivent prendre en compte « propension » d'une victime à informer ou non les autorités, celle de la police à enregistrer plus ou moins systématiquement les signalements et surtout elles doivent clarifier les critères de ce qui est ou non criminalisable³²⁰. Le « crime » n'est pas toujours « existant » puisqu'il n'est pas toujours criminalisable. Le « crime » ne dépend pas seulement de la règle pénale, mais aussi des règles sociales, morales et des comportements des personnes et des institutions.

De nombreux juristes ont pu considérer que la seule réalité existante est celle du droit formel et du droit reconnu par l'Etat. C'est qu'ils ne tenaient pas compte d'autres sources de droit. Les codes ont pu devenir l'axe de la vie juridique d'une époque. Mais à côté existaient d'autres réalités inaperçues.

Le mouvement critique du formalisme que nous avons examiné a montré que le processus de construction des réalités dans la seule

³¹⁸ Comme dans le domaine civil où chacun peut définir son propre problème et la situation concrète.

³¹⁹ L'Institut de médecine légale de Colombie a pris conscience des problèmes posés par les statistiques judiciaires dans le domaine pénal. Il y a autant de statistiques que d'organes intéressés : La Fiscalía General de la Nación, la police nationale, les divers observatoires officiels ou privés, etc. Leurs différences dérivent des diverses variables privilégiées et des définitions qui ne sont pas unifiées d'où des lacunes ou au contraire des cas qui sont comptés deux fois. Par exemple: « Les faits enregistrés doivent correspondre à la définition de cas proposée par le système de surveillance épidémiologique de lésions de cause externe (SIVELCE), lequel définit comme victime d'une lésion de cause externe fatale ou non fatale en tout lieu du territoire national et qui est connue de l'institut de médecine légale (2005) ».

³²⁰ La relativité de ces critères a été soulignée par B. Aubusson de Cadarty en ces termes : « Aucune instruction détaillée n'est donnée aux procureurs pour leur expliquer comment ils doivent faire le travail (statistique) qui leur est confié ; chacun s'y prend comme il l'entend, se sert des documents (feuilles, d'audience, dossiers, etc.), qui lui paraissent les plus commodes, et les dépouille comme bon lui semble. Il en résulte qu'à cet égard, chaque parquet a ses traditions. Peut-être y aurait-il lieu de choisir entre tant de méthodes différentes celle qui est la meilleure et la recommander spécialement », « De la statistique criminelle apparente à la statistique judiciaire cachée » in *Déviance et Société*, 1998, Vol 22, N. 2, pp. 155-180.

logique formelle est trop étroit et limité ; il manque le fait que de nombreuses personnes (victimes ou pas) considèrent que certains événements ne doivent pas être traités par le droit formel.

Le chiffre noir de la criminalité est lié aux perceptions plurielles de ce qu'est le droit. La sociologie de la connaissance, et le constructivisme admettent pleinement qu'il n'y a pas de données naturelles, et que tout ce qui vaut dans la vie sociale est un montage dû à des sujets en situation. Cette position épistémologique leur permet de penser la relativité, la pluralité et la diversité des droits et des perceptions du droit. Cette approche fait réfléchir au rôle de l'être humain et des divers groupes sociaux dans la construction du droit. Si la réalité n'est pas seulement objective, mais aussi subjective, l'être humain dans sa diversité peut dynamiser et créer avec l'autre et en lui-même, les réalités, les pensées, les actions et les réactions. L'être humain n'est pas seulement un homo sapiens mais aussi un homo socius.

Dans certaines situations, plus rares que l'on ne pense, certaines personnes demandent l'intervention du système pénal³²¹ et ils en attendent une efficacité et des résultats cohérents avec leur situation de victimes. Ils veulent être respectés dans leurs droits fondamentaux et ont l'espoir que la justice répare leur dommage, ils croient à la prévention générale et à l'insertion sociale et s'attendent à ce que la police et le système pénal les satisfassent³²².

Le droit pénal³²³ a une gestion plutôt verticale et décontextualisée alors que le droit a différentes sources et que les personnes sont les constructeurs de leur voie. Les pratiques sociales sont élaborées en accord avec les besoins et le contexte culturel. L'interaction fait que les groupes sociaux peuvent inventer différentes options et éviter les voies habituelles et routinières.

³²¹ Le monde du système pénal est si fractionné que personne n'est plus responsable de son ensemble et laisse souvent les personnes qui y recourent très seules. Si l'on analyse sans prévention la portée concrète des principes recteurs d'un système démocratique (principe de légalité, d'information, de solidarité, de diversité, d'égalité etc.) on s'aperçoit que dans la réalité ils ne sont pas respectés.

³²² Malheureusement, les victimes se rendent compte tôt ou tard qu'elles ont aussi été victimisées par le système sans compter leurs pertes matérielles, humaines et morales. Certaines comprennent que ce système pénal fonctionne pour lui-même sans tenir compte de la diversité des personnes, des situations et des interactions, il ne tient pas compte des différentes reconstructions sociales ne sont pas prises en compte il reste clos et pesant.

³²³ Le système pénal n'est pas un système rationnel. Il est plutôt arbitraire, il ne respecte souvent ni les normes internationales des droits humains (DIDH), ni les droits des victimes et ni celles des « offenseurs ». Les intérêts pour lesquels il travaille ne sont pas clairs. Les autorités judiciaires se soucient du système plus que de ceux qui s'adressent à elles. Leurs « clients » deviennent des êtres institutionnalisés qui travaillent pour les buts de l'institution. Enfin le système ne réduit pas la violence.

L'institutionnalisation excessive des situations-problèmes ne laisse ni options ni alternatives pour la créativité sociale il existe heureusement des systèmes qui gèrent autrement les « conflits » sans passer par le formalisme des institutions pénales mais à l'aide d'autres dynamiques institutionnelles.

Dans le droit formel lui-même se sont créées des dynamiques³²⁴ “informelles” qui ont accordé plus de place à la conciliation et à la parole des personnes impliquées. Le droit administratif et le droit civil³²⁵ ont une gestion plus ouverte à l'intervention des parties impliquées que le droit pénal. Dans le même sens, diverses organisations (comme des banques et des entreprises) cherchent à résoudre leurs problèmes sans les porter devant le système pénal mais en recourant à des solutions « en interne ». Lorsque ce sont des conflits « privés » qu'il faut résoudre comme entre amis, époux, amants, etc., le traitement est différent puisque les protagonistes se connaissent beaucoup plus. On voit que dans la société moderne il y a des îlots où s'expérimentent des développements alternatifs.

Chez les Wayuu existent bien sûr des processus analogues. Leur culture est liée à un contexte social, économique et politique plus communautaire qu'individuel. Les procédures formelles comme informelles s'y rencontrent. Leur nature dépend de l'interaction des groupes impliqués et de l'intermédiaire plus ou moins officiel qu'ils ont choisi. Une grande latitude est laissée à l'interprétation des intéressés dans la vie quotidienne comme dans les conflits et leur résolution. De cette façon les conflits sont, avec souplesse, gérés différemment selon la distance sociale, le degré d'institutionnalisation, et les intérêts des groupes.

Pour comprendre comment sont réglées une situation-problème, une offense et la réaction qui la suit, il faut prendre en compte les traditions sociales mais aussi les différentes circonstances qui affectent les groupes qui ont un différend. C'est ainsi que le *palabrero* ou l'ancien de confiance voudra évaluer les responsabilités, comprendre le dommage et la meilleure façon de l'arranger pour construire la paix.

³²⁴ Dans le domaine de la violence intrafamiliale existe le mécanisme de la conciliation. Il a sa place aussi en matière de divorce, dans les différends entre voisins d'un immeuble collectif, dans des affaires de succession, dans des conflits liés à la concurrence, dans les transports publics, dans les conflits à propos des constructions urbaines, dans le domaine éducatif où existent aussi des thérapies au niveau familial et des médiations à l'hôpital ; des procédures de médiation existent dans les exploitations pétrolières, en matière d'atteinte à l'environnement, etc.

³²⁵ Art .1-6 du Code Civil colombien.

A l'intérieur de leur culture, les Wayuu avec leur logique compensatoire, préfèrent, dans certaines situations, utiliser leur système et payer pour l'offense. Avec le recours à un intermédiaire, un groupe social étendu est impliqué dans la solution. Mais, si les protagonistes appartiennent à un cercle étroit ils considèrent que l'offense peut s'arranger entre eux, avec un ancien qui connaît bien la dynamique sociale de leur communauté.

Dans cette communauté existent de nombreux réseaux. Le mot « crime » n'existe pas. Pour ses membres, il existe des offenses qui affectent le tissu social et il faut le restaurer. Tout tissu social détérioré doit être restauré.

Malgré les positions du formalisme logique dont nous avons l'habitude, il faut admettre que les concepts socio-juridiques sont construits historiquement et culturellement en liaison avec des contextes différents. Ils incarnent différentes réalités sociales. Nous allons voir maintenant l'importance du pluralisme contemporain et son influence dans différents contextes locaux.

C/ Le pluralisme contemporain

Le pluralisme contemporain comme paradigme explicatif peut nous permettre de comprendre qu'il existe des situations qui restent dans l'obscurité sans pour autant être inexistantes et comment des interprétations plurielles des faits socio-juridiques rendent seules raison de la complexité de la vie juridique.

Le pluralisme contemporain reconnaît le multiculturalisme, le caractère polycentrique des faits socioculturels et la multiplicité des sources de droit. A.J. Arnaud³²⁶ montre comment la raison juridique et philosophique est obsolète puisque le paradigme du « normal » s'est évanoui suite aux changements économiques, financiers, politiques, culturels et, bien sûr, juridiques que le monde a connus.

Le discours pluraliste du droit naît de la dynamique finale du modernisme, mais se concrétise davantage avec le post-modernisme qui accepte l'idée que le concept traditionnel de droit doit laisser la place au pragmatisme et à la pluralité des rationalités. Pour lui le

³²⁶ Arnaud Andre Jean, *Critique de la raison juridique. 2. Gouvernants sans frontières. Entre mondialisation et post-mondialisation*, Ch. 1 « la fin d'un ordre », Paris, L.G.D.J. 2003.

pluralisme est un fait qui a existé et continue d'exister. Si le modernisme a ouvert heureusement la porte au développement démocratique, il est resté à la traîne en acceptant le jeu dogmatique des majorités et des minorités.

Le postmodernisme déconstruit ces dogmes et d'une manière plus ouverte rejette le dilemme des majorités et des minorités, construisant le concept selon lequel nous sommes tous des minorités.

En Colombie, il existe, outre le droit positif, d'autres droits coutumiers qui, reconnus internationalement et constitutionnellement, sont parvenus à un moment donné à être effectivement appliqués.

Aujourd'hui et alors que nous travaillons à cette thèse, nous assistons à de grands changements dus au développement de la conscience indigène et de la reconnaissance formelle et officielle de l'autonomie indigène. Pour que l'on puisse parler de l'existence véritable d'un pluralisme, A. Hoekema dit qu'il faut respecter le territoire, la participation active et, fondamentalement, l'autonomie indigènes. Ces concepts sont liés entre eux et l'existence de chacun dépend de celle des autres.

L'autonomie politique interne implique l'existence d'un régime national politico légal de restitution des pouvoirs législatifs, administratifs et juridiques en ce qui concerne un vaste domaine des affaires de la vie, comme un pouvoir de participation au revenu national et à la prise de décisions nationales ou provinciales qui affectent la vie d'un groupe spécifique d'individus et/ou des habitants d'un territoire déterminé.

Un territoire ou une ethnie qui n'a que le pouvoir de participer aux modalités d'exécution de politiques supérieures, sans un pouvoir législatif propre ni la capacité reconnue de déterminer les politiques applicables elles-mêmes, ne mérite pas la qualification d'« autonome ».

L'autonomie authentique implique que les indigènes puissent organiser de manière importante ce qui répond aux besoins de leurs communautés, ceux-ci doivent être définis au terme d'un processus de consultation et de prise de décision libres au sein même de leurs groupes. La Constitution doit reconnaître l'existence de communautés distinctes de caractère ethnique au sein de la société nationale qui, comme telles, possèdent le droit de disposer de leur propre système d'institutions, avec entre autres, leur droit propre, comme une partie différente mais d'une valeur égale à l'ordre politique légal du pays. Un

transfert de pouvoirs doit accompagner une situation où existent deux, ou plusieurs, systèmes de droit et d'autorités légitimes. Cette reconnaissance constitutionnelle ne doit pas pouvoir être facilement révoquée, ni limitée légalement.

Dans le contexte de la globalisation, il reste à se poser des questions comme : Comment l'autonomie politique (ethnique) et le pluralisme local, peuvent-ils être effectifs lorsqu'il y a beaucoup d'interférences nationales et globales ? Celles-ci sont-elles positives ou destructrices ? On essayera d'y répondre dans la section suivante.

D/ La globalisation

La globalisation entretient avec le « local » un tout autre rapport que « l'universalisme ». Alors que celui-ci, issu de la pensée juridique occidentale moderne s'est développé contre le local, contre les cultures minoritaires et/ou autochtones et leurs régulations et pratiques juridiques pour finir par les écraser, la globalisation ne peut se concevoir sans le « local » avec lequel elle interagit dans un mouvement dialectique permanent. Aujourd'hui avec la transformation de l'Etat (ex moderne) et de la société civile, les pratiques sociales désormais reconnues comme celles des communautés d'Indiens deviennent importantes non seulement au niveau local mais aussi au niveau mondial³²⁷.

On assiste à une interaction réciproque et enrichissante dans l'ensemble local/global. On commence à entrevoir la pluralité des droits et des vérités dans un monde qui est à la fois global et local.

Ceci nous situe donc en dehors du concept global-universel qui, lui, est une valeur paradigmatique du néolibéralisme pour revendiquer, promouvoir, connaître et défendre les droits humains des divers groupes d'un Etat d'une manière transparente et démocratique. A plus forte raison lorsque ceux-ci sont autoritaires, il est alors important de développer l'autonomie du local et de renforcer la société civile³²⁸.

³²⁷ De nombreux exemples en Colombie montrent que les revendications des peuples indiens au niveau local trouvent un écho au niveau international. Lorsque les plaintes trouvent peu de satisfaction au niveau national les peuples s'adressent aux instances internationales pour revendiquer leurs droits. Par exemple : le peuple Kankuamo a fait une demande devant la CIDH et actuellement son cas est devant la Cour Interaméricaine qui, le 30 janvier 2007, a dicté à son sujet des mesures provisoires à la République de Colombie.

³²⁸ Sur cette question : « J'ai appris à travailler en communauté », *Hablan las personas desplazadas en Colombia*. Conseil norvégien pour les réfugiés. 2007. p. 35. Le récit signalé montre l'importance de la solidarité communautaire.

Il est important de connaître l'incidence de la mondialisation qui n'est pas seulement un processus essentiellement économique, mais aussi bien juridique et social. Pour cette raison, on parlera plutôt de globalisation pour revendiquer la dialectique qui lie le local et le supra local. Les effets bénéfiques de la globalisation sont de donner un espace au local et à la société civile. C'est ce qui s'est passé avec la reconnaissance des groupes indigènes.

Le postmodernisme invite à déconstruire ce qui se donne comme inamovible et nous prévient qu'en matière morale et juridique tout n'est pas écrit ni fixé dans des cadres uniques et a priori. Les sociologues et les anthropologues du droit, en plaidant pour un paradigme de la postmodernité, attirent l'attention sur l'affaiblissement de l'Etat, sur la dynamique de la société civile et des mouvements sociaux³²⁹ et sur la nécessité de penser le droit au-delà de la dichotomie Etat / société civile, tous traits propres au processus de la globalisation. Ils insistent sur le lien dialectique entre la pensée juridique et la pratique sociale et rejettent les catégories habituelles des disciplines juridiques (en fait issues du passé récent de l'Europe moderne)³³⁰.

A. J. Arnaud³³¹ montre qu'en raison de l'immense développement des moyens de communication et de transmission de l'information la globalisation favorisent une plus grande transparence dans la connaissance des modes de gouvernement et de contrôle social. On sait désormais immédiatement où la démocratie se trouve menacée, où les droits de l'homme ne sont pas respectés, ce savoir entraîne un renouveau d'intérêt pour l'état de droit.

Un autre aspect de la postmodernité est la pluricentralité. Celle-ci est un défi à l'ordre juridique pyramidal que nous a légué le positivisme étatique et juridique issu de la philosophie moderne. La redécouverte de la société civile remet en question la capacité de l'Etat à pouvoir tout diriger et contrôler, légitime un recours accru aux instances locales et permet d'invoquer le respect des identités jusque dans l'application des principes reconnus comme les plus universels.

Le pluralisme contemporain naît de la fragmentation des souverainetés, il admet des modes de contrôle et des sources juridiques alternatives non étatiques et reconnaît l'informel à côté du formel.

³²⁹ Ibidem p. 41, on pourra lire dans le récit de vie intitulé « J'ai décidé de jouer le rôle de leader », ce qui est dit sur le travail en direction des enfants, des femmes et contre les injustices, etc.

³³⁰ Arnaud André-Jean, *De la globalización al posmodernismo en derecho*, Paris, PUF, 2002. p. 244.

³³¹ Arnaud André-Jean, *Entre modernidad y Globalización*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000, p. 15.

Il justifie la restitution, par l'Etat-nation centralisé, d'un certain nombre de pouvoirs de décision à des circonscriptions infra-étatiques comme le sont, selon les appellations léguées par les diverses traditions politiques : les régions, les provinces, les communautés autonomes, etc.

L'Etat se décharge ainsi pour une bonne part, et toujours davantage, de responsabilités qui retombent sur les collectivités locales, ce qui lui permet aussi d'économiser une partie du budget national. Avec ce processus des décisions se prennent plus près des gens, ce qui ne veut pas dire qu'elles sont contraires à la loi. La connaissance de l'arsenal juridique en devient toujours plus compliquée. La promotion du local se réalise donc en recourant à la décentralisation³³², la déconcentration ou la délocalisation des lieux de production de la norme juridique au sein de l'Etat.

Ces reconfigurations de la scène juridique, ne se résument pas à une évolution conceptuelle, elles opèrent une coupure dans les formes concrètes de la vie socio-juridique et elles imposent une « refondation du droit ».

A. J. Arnaud a montré l'influence de la *lex mercatoria* sur les axes spatio-temporels de la culture³³³ : « Au-delà de la transgression de frontières politiques, économiques, financières, le concept de globalisation renvoie également à la réorganisation des frontières culturelles. Ce qu'on entend par là, le plus communément, ce sont les transformations subies par les cultures (nationales, locales, minoritaires, etc.) dans leur relation avec « l'expansion du marché capitaliste mondial et ses modèles de production et de consommation, la croissance des formes et des réseaux de communications et le développement des associations et des mouvements politiques ». On peut pousser l'idée plus loin et étendre cette conception de l'irrespect des frontières aux modes intellectuels de pensée et de communication ».

Il reste que le local doit lutter pour garder sa place dans le global et ne pas y perdre son identité³³⁴. Arnaud y insiste, la globalisation

³³² Ibidem p.111. Le récit intitulé "Il existe un comité qui distribue les parcelles" montre comment les communautés de Colombie qui ont connu les déplacements forcés et expropriations se mobilisent et élaborent des manières originales de récupérer leurs terres.

³³³ A. Arnaud, Critique de la raison juridique, op. cit., p. 40.

³³⁴ L'internationalisation de l'économie n'a pas éliminé les différences ethniques et nationales malgré les prévisions des économistes des tendances les plus diverses. Au contraire, l'internationalisation s'est trouvée être le plus vigoureux renfort des questions ethniques et nationales. L'unité ethnique se renforce comme une sorte d'intérêt commun face à la pression désormais inévitable qu'elle reçoit de l'extérieur. A. J. Arnaud a attiré l'attention (1991 : 165) sur l'importance pour cette analyse du théoricien roumain Silviu Brucan. Celui-ci a

peut laminer les différences³³⁵ : « lorsque le local ne joue pas pleinement son rôle qui est, spécifiquement, d'assurer son identité dans la relation dialectique permanente qu'il entretient avec le global. L'important est de combattre pied à pied [l'homogénéisation] et de prendre les mesures nécessaires pour que, partout et en toute circonstance, le local soit en mesure de le faire »³³⁶.

Ces processus contrastés requièrent un nouveau langage : « nous devons tout réapprendre. Apprendre à gérer le passage du modernisme au postmodernisme. Nos droits ont été forgés par un monde de marchands. Nos législateurs ont su les adapter en fonction des circonstances jusqu'à la révolution globale introduite par l'irruption soudaine, véhémence, implacable, de la loi du marché. Nous ne sommes pas confrontés à une vieille gagnante rajeunie, mais à une sorte de phénix. La globalisation nous lance un défi et nous devons relever le gant. L'avenir sera ce que nous en ferons à la condition que nous commençons par repenser nos droits ».

Le droit postmoderne pourrait être, d'une certaine façon, l'inverse du produit de l'abstraction et de la mise en axiome du droit, de la séparation de la société civile et de l'Etat, de l'universalisme et de l'unité de la raison juridique. Il se caractériserait par une volonté de pragmatisme et de relativisme, par l'acceptation de la décentration du sujet et par une pluralité de rationalités.

A. J. Arnaud explique qu'avec le pragmatisme se développe ce qu'on appelle le droit négocié, c'est-à-dire un droit qui, s'il est promulgué par l'autorité légitime, a été conçu, dans la phase de « l'avant dire droit », non comme le produit d'un sage ou d'une élite ou d'un groupe de personnes éclairées, ou même d'une classe sociale, mais comme le résultat d'une négociation entre, d'une part, ceux qui, par profession, savent mieux que d'autres quelles sont les contraintes

largement expliqué, depuis plus de 20 ans, comment la résurgence des problèmes ethno-nationaux sont une expression paradoxale de la profonde transformation des relations internationales. Par une dialectique inédite, le développement du « système mondial » va de pair avec le désir renouvelé de chaque peuple de conforter son identité propre. Les associations volontaires de populations ou les autres formes de regroupements à partir d'affinités socioculturelles ou régionales permettent de créer de meilleures conditions pour participer à l'internationalisation qui d'un autre côté menacent d'homogénéiser toutes les différences. Chaque groupe est donc obligé par la globalisation d'assumer sa personnalité et ses particularités comme peuple ce qui contredit la conception économiciste qui confond globalisation et homogénéité.

³³⁵ Ibidem, p. 64.

³³⁶ Il est important de rappeler qu'il existe en Colombie des régulations privées, des politiques publiques alternatives, des modifications dans la manière de gouverner qui ont une incidence sur le droit national et sur l'articulation avec les autres droits. On note une dialectique du global et du local non seulement à travers les frontières nationales mais aussi intérieurement.

conjoncturelles et, d'autre part, ceux qui, parce qu'ils vivent plus près de la réalité, connaissent les aspirations des bénéficiaires de ce droit.

Le pragmatisme conduit à la reconnaissance d'un certain relativisme culturel et temporel. C'est toute une transformation de la pratique qui doit s'opérer : ne plus pouvoir se référer toujours à l'autorité de l'Etat, c'est être amené à inventer ; le conseil l'emportant sur la chicane ; la négociation, sur le conflit ; la conciliation sur la dispute.

Le juriste redevient alors un opérateur de terrain. Le juge occupe de nouveau une place prééminente et tous les conflits sont résolus de manière pragmatique en fonction de l'applicabilité du principe de l'équité à des situations concrètes. Le droit futur trouvera son caractère spécifique par la fin du monopole de la légalité, la marche vers un nouveau minimalisme fait de micro révolutions et d'un néo ludisme.

Le pragmatisme implique de prendre en compte l'évolution de la société qui, au-delà d'un simple ajustement quotidien entre les textes et le droit en action, finit par rendre caduques nos vieux droits.

Le dernier critère du postmodernisme est la complexité. Elle apparaît dans la pratique, quand le législateur ne sait plus avec certitude s'il convient de déréguler, ni pourquoi, ni quoi déréguler, ni quelle régulation substituer à la précédente. Si ce qui était hier bien établi peut être aujourd'hui bien mieux régulé ne signifie plus que demain il en sera de même. En définitive, les causes économiques et leurs conséquences se trouvent entremêlées d'une manière qui nous semble à la limite du désordre, très difficile à appréhender face au très grand nombre de faits contradictoires et de connexions entrecroisées.

Parler de droit postmoderne dans le sens où on l'entend est inviter à reconnaître que les racines modernes de la conception de l'Etat et du droit, sous lesquelles nous continuons de vivre, sont bien mortes et que le moment est venu de penser à une redéfinition des racines philosophiques susceptibles de permettre d'instaurer une régulation pertinente de nos sociétés contemporaines.

Face à un mouvement d'homogénéisation des cultures une dialectique neuve du local/global s'est créée avec un mouvement de résistance et de consolidation d'identité. De même, les Droits humains (bien qu'issus de la modernité) ont créé un contre-courant de protection des droits des indigènes au niveau international.

Pour comprendre cette dialectique et ce mouvement, il faut prendre en compte les mouvements locaux dans leur réponse à la globalisation. Leurs initiatives montrent comment la participation sociale et l'ouverture vers l'autre construisent une identité très riche, en interaction et en résistance³³⁷.

On assiste à une tendance croissante des indigènes du continent à réaliser de grandes mobilisations nationales ou à assumer leurs conflits, même locaux et régionaux, d'une manière nationale, globale, politique, et en relation avec les plus hautes autorités centrales de l'Etat. On citera comme exemples saillants de ces luttes : la mobilisation des indigènes brésiliens pour que leurs droits soient reconnus par la Constitution ; les « soulèvements » en Equateur ; les revendications indigènes comme objet central de luttes armées, telle celle des zapatistes mexicains ou le mouvement de Quintin Lamé en Colombie ; les mouvements et partis politiques indigènes comme ceux qui existent en Bolivie et en Colombie, l'augmentation du nombre de parlementaires indigènes, jusque dans les pays où les indigènes n'étaient jamais parvenus aux parlements, les grandes marches indigènes. Ces formes d'action ont acquis une portée nationale et une résonance internationale.

Dans le cadre international, on retrouve ce que de nombreuses sociétés indigènes connaissent et vivent : l'existence d'une instance collective n'empêche l'autonomie d'aucune de ses parties, elle la foment même pourrait-on dire, favorisant un sentiment vigoureux d'identité tant avec la partie qu'avec le collectif. Elle crée un espace de sécurité qui renforce la liberté des parties dans la mesure où elles s'appuient sur leurs liens avec le collectif.

³³⁷ Les mouvements de défense de l'environnement et de l'écologie ont servi à montrer que l'amour des indigènes pour la Terre Mère et leur relation sacrée avec la nature sont des valeurs indispensables pour la préservation de la planète et de l'humanité. En même temps, ils ont remis en question le dogme de la croissance économique illimitée et démontré qu'il met en péril la Terre et l'espèce humaine. Bien que l'Occident essaye d'imposer l'environnement comme une valeur, vue à sa manière, il doit accepter les leçons des indigènes et s'ouvrir à un dialogue interculturel sur le sujet.

La situation de subordination des indigènes latino-américains a commencé à changer au cours des dernières décennies du XX^e siècle, quand a surgi une conscience croissante des droits de chaque communauté. Leurs réclamations commencent à susciter quelque attention internationale en rapport avec les causes écologistes et avec les organisations panaméricaines et mondiales de défense des droits humains. Ainsi, par exemple, l'Organisation des Nations Unies (ONU), cinq cents ans après l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique, a déclaré 1992 comme l'année internationale des populations indigènes du monde, et la militante maya-quiché guatémaltèque Rigoberta Menchu Tum a reçu le Prix Nobel de la paix. Cette même année, eut lieu également en Equateur une réunion continentale avec des représentants de la majorité des nations indigènes d'Amérique. En outre, dans la plupart des pays se sont constituées des organisations dirigées par les indigènes eux-mêmes pour défendre leurs droits, comme la CIDOB (Central de pueblos Indígenas Del Oriente Bolivariano), la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) et la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica).

C'est ainsi qu'Irving Goffman décrit la logique qui anime la structure d'une société indigène comme celle des Cubeos³³⁸. Elle est difficilement compréhensible pour une pensée moderne qui reste déroutée par le fait que l'apparition d'un système mondial basé sur l'internationalisation de l'économie ne met pas un terme à la diversité ethnique mais au contraire la renforce en favorisant un sentiment vigoureux d'identité ethnique, ses liens offrant la sécurité qui permet l'autonomie.

Les affaires « ethniques » sont devenues l'un des sujets les plus complexes de la coexistence sociale contemporaine. Elles requièrent de façon urgente des solutions de droit, tant dans le domaine international que national en s'appuyant sur la résistance des communautés indigènes et leur affirmation désormais sans complexe d'un droit autonome.

Les relations ethnico-nationales jouent un rôle actif dans le déroulement des grands événements mondiaux de ces dernières années, tant à l'intérieur des Etats que dans les relations internationales. La question indigène est aujourd'hui « globale » tant à cause des problèmes communs qui affectent tous les peuples minoritaires et autochtones que parce que chaque difficulté particulière que rencontre un groupe indigène peut se transformer en affaire mondiale. Un satellite peut découvrir des ressources sur un territoire indigène « inexploré » et, en quelques heures plusieurs hélicoptères peuvent se rendre sur place, mais le fait peut être immédiatement connu par des millions de personnes et une vague de solidarité internationale peut défendre les droits des natifs. Les Penang de Malaisie, les Kayapos du Brésil ou les Nukak de Colombie se défendent aujourd'hui à coups de fax ou de vidéos et non plus seulement avec leurs lances ou leurs sarbacanes. Bien que la globalisation et les nouvelles technologies menacent les territoires et l'esprit des indigènes, il leur est aujourd'hui possible de les utiliser comme arme de résistance, en particulier les nouvelles technologies de l'information et de la communication.

La similitude et le caractère « global » des affaires qui affectent les peuples indigènes apparaissent avec évidence lorsque l'on compare les plaintes et les revendications de populations très diverses ou dispersées sur toute la surface de la planète. Par exemple, les 26

³³⁸ Dans le département du Vaupes (Colombie), les Cubeo sont traditionnellement installés le long du rio Vaupes.

peuples indigènes du nord de la Russie (IGWIA 1990), les Saami (Lapons) de Scandinavie et les Inuit (esquimaux) de la région circumpolaire qui vivent à l'extrême nord, dans les régions les plus froides de la planète, sont confrontés à des situations et présentent des demandes qui sont identiques dans leur essence, avec celles des peuples des forêts tropicales d'Asie, d'Afrique, d'Amérique centrale ou du sud, telles qu'elles se sont exprimées lors de la conférence de Penang, en Malaisie. On observe la même convergence avec les revendications posées par les aborigènes d'Australie et des Indiens d'Amérique du nord.

L'usurpation et la colonisation continue de terres et de territoires ; l'exploitation des ressources naturelles par des agents externes et en des proportions énormes, les barrages, la pollution, et la dégradation des modes de vie et des cultures, provoqués par la destruction des écosystèmes sont des menaces mondiales pour la survie des peuples indigènes. Ceux-ci s'identifient à leur tour partout dans le monde comme des peuples « premiers », propriétaires légitimes de leurs territoires traditionnels auxquels ils sont vitalement liés. Ils ne sont pas seulement pour eux « une ressource économique », comme le pense un utilitarisme étroit, mais ils ont une valeur intégrale et spirituelle, ils sont la vie même sous tous ses aspects et cette manière de voir pourrait très bien être à plus long terme celle de tous les habitants de la planète.

Dans ce contexte global, les Etats ne peuvent plus prétendre être l'unique médiation légitime avec les Indiens. Les peuples indigènes n'exigent pas seulement le droit d'être pris en compte dans les forums internationaux mais aussi celui de pouvoir y être présents, et cela en dépassant les limites des Etats-nations et en démontrant leur capacité à jouer un rôle central dans la définition d'un nouvel ordre mondial. Si le projet contemporain de globalisation a commencé en pensant qu'il parviendrait à l'homogénéisation du monde, même au prix de l'effacement des Etats-nations, il a au contraire donné lieu à une affirmation des différences, des savoirs distincts et des identités, au polycentrisme et à la multiplication des canaux de communication.

On voit apparaître de plus en plus souvent comme « ambassadeurs indigènes », des délégués qui servent de « canaux » de communication et de traducteurs pour que la voix propres des autorités indigènes, politiques et spirituelles et la volonté des communautés soient écoutées sur n'importe quelle scène mondiale.

Bien que, parfois, par ethnocentrisme, on veuille les assimiler à des représentants dotés des pleins pouvoirs et que l'on courre le risque qu'ils soient utilisés pour déformer ou supplanter la volonté de leurs peuples, ils ont plutôt tendance à élargir avec souplesse le cadre du commandement traditionnel et ils obtiennent en général que les accords auxquels ils participent soient entérinés par leurs communautés.

2.2. Le cadre normatif de l'autonomie indigène

Sans reprendre l'exposé historique de notre première partie je montrerai pour commencer comment l'histoire des indiens, des colonisateurs et des indépendantistes a influencé l'histoire actuelle et ses systèmes normatifs. Tous les développements législatifs et judiciaires sont les conséquences de multiples tensions entre liberté et autorité.

Je pense qu'il est important de faire apparaître non seulement le cadre légal et discriminatoire imposé aux peuples indigènes, mais aussi toutes les tentatives de reconnaissance législative dont ils ont été l'objet au cours de l'histoire et qui ont mené à une Constitution qui reconnaît la diversité et se détourne d'une unité factice.

Aujourd'hui, l'histoire de la Conquête a été en partie dépassée étant donné que le pluriculturalisme et le « principe d'égalité matérielle » sont reconnus. La lutte pour ces valeurs peut dorénavant être menée dans le cadre de l'Etat de droit social et démocratique.

Pendant longtemps la société politique distinguait des personnes comme supérieures et d'autres comme inférieures. La réalité indigène était rejetée et pour l'Etat les indigènes n'existaient pas comme sujets de droit. Aujourd'hui les indigènes et leurs cultures ont été reconnus comme dignes de protection.

Malgré ces divers progrès, il existe encore une tendance à l'homogénéisation de la société colombienne qui met en danger les coutumes spécifiques des peuples indiens. Même s'il existe des avancées normatives, la reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle ne s'est pas matérialisée. Des vestiges de la colonisation perdurent et certains groupes culturels considèrent toujours que les indigènes leur sont inférieurs. Retraçons donc l'origine de ces tendances.

A/ Le statut des indiens jusqu'à la Constitution de 1991

Comme nous l'avons vu à la période coloniale tous les habitants n'étaient pas citoyens. Pour bénéficier de ce statut, il fallait d'abord ne pas être un indien. Les indigènes appartenaient à une communauté, la République des Indigènes, que la Couronne cherchait à isoler systématiquement de la République des Espagnols. Chacune de ces deux "Républiques" était définie par des statuts légaux³³⁹ très précis, avec des privilèges collectifs, des obligations mutuelles. La Couronne faisait tout pour que l'on distinguât les indigènes : elle leur imposait le port d'un costume spécial ; il leur était interdit de porter des armes. En revanche, seuls les « *vecinos*³⁴⁰ » (citoyens d'une ville) avaient le droit d'aller à cheval.

Deux siècles après la conquête, rares étaient les familles, même très huppées, qui n'avaient pas de sang indigène dans les veines ; mais par des mariages successifs avec des métropolitains elles tâchèrent de faire oublier cette « tare » de plus en plus honteuse. Au XVIII^e siècle, au terme d'une longue évolution, le statut de *vecino* valait presque brevet de « blancheur » ; le terme de « blanc » désignant alors plus un statut social que l'appartenance à une race ; en revanche, le fait de traiter un *vecino* de « métis » ou de « mulâtre » était devenu une insulte assez grave pour valoir un procès. C'est à cette époque que de nombreux *vecinos* se mirent à acheter des « certificats de pureté du sang ».

Tous ceux qui n'étaient ni indiens, ni blancs, ni esclaves, et que l'on regroupait sous le nom de *castas* (noirs libres, mulâtres, zambos, souvent désignés globalement comme *pardos* [pardo : brun], et la plupart des métis) étaient exclus des deux Républiques ». Ils n'avaient pas de statut officiel, leur place dans la société coloniale était mal définie, le mépris et le racisme à leur égard étaient immenses. Or au XVIII^e siècle ils formaient la grande majorité de la population, ce qui commençait à poser de sérieux problèmes, notamment dans les régions

³³⁹ Je voudrais faire une remarque à propos du texte de Minaudier (p. 65) étant donné que s'il existait deux statuts légaux, l'un pour les indigènes et l'autre pour les républicains, chacun répondait à des objectifs différents. Celui des indigènes était discriminatoire tandis que celui des républicains était fait de privilèges.

³⁴⁰ Le statut de *vecino* conférait la noblesse, mais tous les *vecinos* n'étaient pas blancs, chose paradoxale dans une société de plus en plus obsédée par la pureté du sang. Au début de l'ère coloniale, de nombreux colons avaient en effet pris des concubines indigènes. De ce fait, les métis n'étaient pas alors aussi méprisés qu'ils le devinrent par la suite ; les descendants directs des premiers conquérants, même métis, devinrent citoyens des villes fondées par ceux-ci. Toutefois, les métissages, tolérés au XVI^e siècle, furent de plus en plus mal vus par la suite, même s'ils continuaient de plus belle. (Aguirre L: 2002: p. 123).

dépourvues d'*encomenderos* et d'*hacenderos* capables de faire des citoyens présentables »³⁴¹.

Le devenir des peuples indigènes en Colombie a connu plusieurs étapes. Malgré la pauvreté législative et une politique indigéniste inadaptée, nous attirerons l'attention sur quelques normes. Peu à peu l'Etat a commencé à reconnaître les droits des indigènes et leur réalité. Encore actuellement il n'existe pas de normes véritablement émancipatrices mais toute l'évolution législative - et ultérieurement politique - a favorisé l'apparition de sujets actifs et a permis de donner un cadre légal aux actions de défense de leurs droits fondamentaux.

Au cours de la période coloniale, avec le « Recueil des lois des Indes » a régné un système paternaliste : l'indigène est considéré comme un « grand enfant », un mineur en évidente situation d'infériorité par rapport au colonisateur dont la mission est de le civiliser et d'exercer sur lui, par conséquent, la tutelle³⁴².

A l'époque républicaine, la constante préoccupation des gouvernements successifs fut l'assimilation de l'indigène à la civilisation, fondée sur le principe de « l'égalité » devant la loi. Cet objectif rendait possible (voire avait pour but) d'exploiter la main d'œuvre indigène à bon marché, quand ce n'était pas gratuite la possession de ses terres.

Le 12 juillet 1821 fut signée la loi fondamentale de l'Union des peuples de Colombie. La Constitution de la République de Colombie, objectif principal du Constituant, fut contresigné par tous les députés présents au Rosaire de Cúcuta le 30 août 1821 ; l'acte est daté du 6 octobre et prend effet avec la signature du président de la République Simon Bolivar³⁴³.

³⁴¹Jean-Pierre MINAUDIER. *Histoire de la Colombie. De la conquête à nos jours*. L'Harmattan, 1992, Paris. pp.72-73.

³⁴² La tutelle, dans ce sens, doit être entendue comme l'autorité conférée par la loi pour se charger d'un « incapable ». Elle correspondait à l'idée de protection et de sauvegarde. Elle est différente de l'action de *tutela* dont nous parlerons ultérieurement et qui est un recours créé par la Constitution de 1991 en vue de protéger rapidement les droits fondamentaux qui pourraient se trouver affectés.

³⁴³ Bogota fut désignée comme capitale de la République qui fut divisée en départements, provinces et cantons. Le Congrès a adopté des mesures qui prévoyaient l'abolition progressive de l'esclavage, a décrété l'abolition du trafic d'esclaves et légiféré sur l'enseignement public, le pouvoir judiciaire, la naturalisation des étrangers, l'exemption des droits de timbrage pour les périodiques et autres imprimés, la liberté de la presse, l'importation, les droits et les frais douaniers, l'enregistrement des navires nationaux et la nationalisation des étrangers, le tabac, les fabriques et l'exportation, la contribution directe, l'assignation de biens nationaux aux serviteurs de la République, la confiscation des biens appartenant au gouvernement espagnol, l'extinction des tributs des indigènes, le Bureau général des finances, le papier timbré, l'uniformisation des poids et mesures, l'aliénation des terres vierges, le moyen d'agir contre les conspirateurs et les perturbateurs de l'ordre public et autres sujets d'intérêt capital pour la mise en place de l'administration nationale. (Lievano A : 2002 : 126)

Une des toutes premières lois de cette république (loi du 8 octobre 1821)³⁴⁴, comprend un article 8 qui concerne l'extinction du tribut des indigènes, la distribution des *resguardos* et les extensions qui leur sont accordés³⁴⁵.

Avec la loi 192 de 1824 qui développe la loi précédente, commence l'incorporation des indigènes par l'intermédiaire des missions qui renaissent au cours du XIX^e. Cette loi se propose de reconnaître les minorités ethniques et proclame dans son article 1 que les indigènes « sont en tout égaux aux autres citoyens et régis par les mêmes lois ».

En 1826, Bolivar explique aux législateurs dans les termes suivants pourquoi la Constitution ne doit pas prescrire un culte religieux : « Législateurs, je mentionnerai un article que selon ma conscience, j'ai dû omettre : dans une Constitution politique on ne doit pas prescrire une profession religieuse ; parce que selon les meilleures doctrines sur les lois fondamentales, celles-ci sont les garanties des droits politiques et civils ; et comme la religion ne touche à aucun de ces droits, elle est d'une nature indéfinissable dans l'ordre social et appartient à la morale intellectuelle. La religion gouverne l'homme chez lui, en lui-même, elle n'a que le droit d'examiner sa conscience profonde.

La religion est la loi de la conscience. Toute loi sur elle l'annule car, imposant la nécessité au devoir, elle ôte son mérite à la foi qui est la base de la religion. Les préceptes et les dogmes sacrés sont utiles, lumineux et d'une évidence métaphysique ; nous devons tous les respecter mais il s'agit là plus d'un devoir moral que politique. Dieu et ses ministres sont les autorités de la religion qui agissent par des moyens et des organes exclusivement spirituels, mais en aucune façon le corps national qui dirige le pouvoir public sur des objets purement temporels.

Du point de vue moral, notre nation, à l'origine, ne s'est pas tournée vers les sectes protestantes mais vers les croyances catholiques héritées de la Colonie. (Décrets de Bolivar 1825)

³⁴⁴ <http://www.contaduria.gov.co/revista/AproximacionHistorica270803.html>.

³⁴⁵ Cette mesure se présente ainsi : « Les protecteurs des naturels continueront d'exercer leur ministère et pourvoieront aux actions communales qui leur correspondent ; mais pour toutes les autres actions civiles ou criminelles les indigènes seront considérés par l'instruction de la même manière que les autres citoyens considérés comme des misérables ; en vertu de quoi il ne leur sera accordé aucun droit de citoyenneté ».

L'arrêté du 15 octobre 1828 pris par le *Libertador* établissant le paiement d'une contribution de la part des indigènes, reproduit en des termes similaires la législation précédente sauf qu'il parle de « jugements séculiers et ecclésiastiques ». A cette époque, nous avons encore affaire à un modèle d'Eglise colonisatrice³⁴⁶, catéchiste et sacramentelle qui a adhéré à un système socioéconomique fondé sur la grande propriété, l'esclavage et l'encomienda.

De l'indépendance à la période radicale (1810-1853) se met en place une nouvelle société et nous avons affaire à une mise en crise de l'Eglise de Cour espagnole et colonisatrice face à un courant de religions patriotiques, précurseur de l'Eglise nationale.

A propos de la relation Eglise – Pouvoir, on note deux courants : le premier qui voit en l'Eglise et la religion une institution et un système de croyances de grande valeur sociale d'ordre spirituel mais sans que pour cela le corps national ne doive prescrire une profession religieuse dans la constitution politique. Bolivar³⁴⁷ est le représentant de ce courant jusqu'en 1828. Quand il revient sur sa première attitude, avec le décret organique de la Dictature, il établit la protection de l'Eglise comme une fonction de l'Etat civil et la religion catholique comme la religion des Colombiens. Ce modèle Etat - Eglise prend fin en 1853 pour réapparaître en 1886 avec le mouvement de la Régénération.

Cependant, la position de Bolivar, qui se trouve en dehors de la scène politique de la Nouvelle Grenade, n'est pas celle qui va peser sur le cours des événements. En 1824, le Congrès de la République, avec Francisco de Paula Santander à sa tête, reprend l'héritage colonial de Patronato Regio et la législation indienne de 1680 comme modèle politico-juridico-religieux de la République.

Bien que l'indépendance de la Nouvelle Grenade soit reconnue seulement le 26 novembre 1835 (douze ans après les Etats-Unis) par Sa Sainteté Grégoire XVI, le Congrès, outre la loi du 28 juillet, crée le 30 juillet 1824 la première loi de la République sur les missions, dans les communautés et territoires indigènes des zones frontières ou des

³⁴⁶ L'Eglise comme institution s'était édifiée comme le pilier fondamental de l'ordre colonial et comme un Etat dans l'Etat. Dans le jeu des relations idéologiques et –politiques- elle était organisée autour d'un clergé d'« origine noble », indemne de toute tache de métissage racial, ethnocentrique par sa composante raciale et son origine de classe, elle avait développé une vision statique du monde liée à des formes de travail et d'organisation sociale propres à une société agraire précapitaliste.

³⁴⁷ Avant 1828, Bolivar considère que : « Le peuple de Colombie n'est pas encore prêt pour quelque changement que ce soit en matière de religion. Les prêtres ont une grande influence sur les personnes ignorantes. La liberté, comme la religion des religieux, doit être la conséquence des institutions libérales et d'un système d'éducation supérieure. »

Il voit en la hiérarchie ecclésiastique : « les alliés de la patrie... des bienfaiteurs dignes de l'Eglise et dignes de la République... ». Il parle des « liens sacrés unissant le ciel et la terre ». (Aguirre L : 2002 : p. 133)

pays limitrophes, qui en 1887 seront appelés territoires de missions ou territoires nationaux.

Avec le code pénal de 1887, appelé encore Code de Santander, s'ouvre une nouvelle époque. Ce fut la première codification en matière pénale de la république de Colombie. Il est d'inspiration européenne et libérale et rencontra des difficultés pour élaborer un droit incluant valablement la situation des indigènes³⁴⁸.

Pendant la période historique connue comme la « Régénération » avec Nuñez³⁴⁹ au pouvoir un grand changement idéologique a été mis en œuvre. Le projet d'unification nationale et de centralisation du pouvoir politique qui supposait une nouvelle configuration de l'Etat colombien, est restée fortement marquée par la Constitution de 1886. Il a connu un développement normatif ultérieur qui donna de nouvelles institutions au pays. Ce processus commença avec la Constitution qui créa un « espace légal », indispensable pour l'exercice d'un pouvoir politique qui visait principalement à imposer sa légitimité à l'ensemble de la nation et à unifier l'économie. La centralisation du pouvoir politique ne s'est pas seulement définie à partir de la Constitution, elle s'est traduite par la suprématie de la nation sur les départements et par l'appui recherché de deux institutions « nationales » : l'Eglise catholique et l'Armée. Ces deux institutions, qui étaient sans doute les seules d'une véritable portée nationale, servirent au pouvoir central pour étendre et renouveler sa domination sur l'ensemble du territoire.

Une fois centralisé le pouvoir politique et imposée sa légitimité, l'objectif important pour la « Régénération » fut l'unification de l'économie, désarticulée et affaiblie par l'intense fédéralisme antérieur. Ceci fut atteint par l'application d'une série de dispositions constitutionnelles et légales qui visaient à la création d'un véritable marché national. Ces mesures comprenaient : l'augmentation des

³⁴⁸ www.banrep.gov.co/blaavirtual/credencial/abril2002/codificacion.htm. A la mi-avril 1887, quand était déjà en vigueur la Constitution de 1886, fut votée une loi sur "l'adoption de codes et l'unification de la législation nationale" qui implanta, pour toute la République le Code civil retenu en 1873 qui, avec le temps, fut amendé et réformé à de nombreuses reprises. L'abondante législation complémentaire et la nécessité de corriger certains défauts du Code civil ont conduit de nombreux auteurs de traités à solliciter sa révision. Malgré divers projets présentés à ce propos, le Code civil adopté par la République en 1887 est celui qui continue d'être en vigueur aujourd'hui, dépassant en longévité la Constitution de 1886. Il en alla autrement pour le Code pénal. La législation espagnole fut choisie comme source du droit pour réguler ce domaine jusqu'à ce que le Code de 1887, inspiré particulièrement par le libéralisme français, la remplace. Sans entrer dans le complexe système de codification pénale qui s'ensuivit, nous dirons qu'en 1890 fut approuvé un nouveau Code pénal qui demeura en vigueur jusqu'en 1938, année au cours de laquelle entra en vigueur un nouveau texte qui suivit de près les principes de l'école positive et qui fut le fruit des travaux de la commission des Affaires pénales et pénitentiaires dont faisaient partie Carlos Lozano y Lozano, Carlos V. Rey et Rafael Escallón. En 1979, le Congrès donna à l'exécutif une année afin qu'il rédige un nouveau Code pénal, dont le contenu très causaliste entra en vigueur en 1980. Par la loi 599 de 2000, fut délivrée la cinquième version du Code pénal, en vigueur aujourd'hui.

³⁴⁹ [<http://www.lablaa.org/blaavirtual/letra-b/biogircu/nunerafa.htm>]

dépenses publiques, l'organisation de la Banque Nationale, la centralisation des principaux revenus publics, la protection douanière des subventions aux nouvelles industries et la création d'une bureaucratie nationale.

Dès qu'entra en vigueur la Constitution de 1886³⁵⁰, fut édictée la loi 153 de 1887 (art. 318 et 320). Elle introduisait pour la première fois la reconnaissance des particularités culturelles des groupes indigènes et l'existence parmi eux d'un régime coutumier ; elle donnait au gouvernement le droit de passer des accords avec le Saint Siège relatifs au régime des missions parmi les tribus « sauvages », sans que de tels accords n'aient à être approuvés par le Congrès³⁵¹.

Cette loi conçue pour déterminer « la manière dont doivent être gouvernés les sauvages qui s'intègrent à la vie civilisée », régissait leur situation pénale.

Son l'article 1, distinguait trois catégories d'indigènes : sauvages, sauvages qui se rapprochent de la vie civilisée (demi sauvages) et intégrés à la vie civile. Aux deux premières catégories ne s'appliquent pas les lois pénales « nationales », elles restent par conséquent sujettes au régime des missions et aux accords existant entre le gouvernement et l'autorité ecclésiastique ; à la troisième catégorie seront appliquées les lois de la République, sauf celles qui jusque là concernaient le, statut des *resguardos*.

³⁵⁰ Dans la seconde moitié du XIX^e siècle la Colombie rompt définitivement avec la structure socioéconomique coloniale. Avec l'imposition des idées libérales, le pays entre de plain-pied dans le système capitaliste qui régnait en Occident. La Constitution de Rionegro (1863 - 1886) représente le triomphe des intérêts libre-échangistes et celui des libertés individuelles absolues.

La mise en pratique de ces principes conduisit toutefois vers la fin du siècle à une mise en question du rigorisme libéral. Avec la Constitution de 1886, qui perdura en Colombie plus de 100 ans, se mit en place un système protectionniste. Sur le plan politico-juridique, la nouvelle constitution se caractérise par un centralisme rigide et de nombreuses prérogatives accordées au pouvoir exécutif, elle instaura le suffrage « universel » pour tous les hommes, tandis que le vote féminin ne sera accordé qu'en 1957.

³⁵¹ Article 318 : Le gouvernement pourra modifier, par des décrets et des règlements, le droit commun pour la résolution et le régime des tribus barbares ou sauvages existant sur le territoire de la république en tenant compte de leurs coutumes et nécessités particulières ».

Article 320 : Les barbares qui auront été condamnés à des peines corporelles et qui durant la condamnation auront été catéchisés et baptisés pourront solliciter une réduction de peine et le gouvernement est autorisé à en fixer la durée selon ce qu'il juge convenable pour chaque cas particulier sans autre règle que son prudent arbitre.

L'article 318 contient en germe ce que sera l'article 1 de la loi 89 de 1890 : il ouvre la possibilité d'une législation particulière pour les indigènes, tâche qui reste à la charge du gouvernement en attendant son développement ultérieur ; en outre, il établit clairement que les tribus qui se trouveront en état de « barbarie ou de sauvagerie » pourront sortir, de la volonté même du gouvernement, de l'orbite du droit commun.

En 1892 fut promulguée la loi 72 qui introduisait dans son article 1 une autorisation du Congrès au gouvernement pour établir des missions catholiques en accord avec l'autorité ecclésiastique.

Dans les lois postérieures et dans la réalité qui s'est mise en place, nous voyons comment l'Eglise a joué un rôle important dans l'éducation, ou plutôt dans le processus de « civilisation », imposant les marques d'un modèle standard de l'être humain sans reconnaissance de sa diversité possible.

En 1912 fut présenté un projet de code pénal, connu comme le projet « Concha », d'une orientation classique il n'apporta rien de nouveau en ce qui concernait la situation des indigènes. Aucun statut reconnaissant positivement leurs différences ne fut accordé ; ils furent déclarés dénués de libre arbitre et, à ce titre, échappaient au code pénal national. Comme le dit un commentateur, pour eux la peine « plus qu'une finalité rétributive ne devait présenter qu'un caractère répressif³⁵² ». .

Par une loi du 16 juin 1915, l'Exécutif décida de reconsidérer le système missionnaire, en modifiant la législation en vigueur depuis 1841. La nouvelle loi établissait, en renforçant le contenu de celle de 1841, que l'objectif des missions était de « réduire à la civilisation les populations indigènes et peupler les régions isolées de la nation » (article 1). Les missions étaient considérées comme le centre d'établissements indigènes, omettant l'aspect de l'« évangélisation ». En outre, la faculté de créer des missions était dévolue au seul Exécutif fédéral, alors que pour le droit canonique en vigueur « toute responsabilité concernant les missions était réservée au Siège apostolique³⁵³ »

L'activité missionnaire en terres indigènes avait disparu depuis déjà plusieurs décennies. Cette loi ouvrait des terres aux capucins, le grand ordre missionnaire de l'époque coloniale. Cependant, les missions n'étaient plus considérées comme des centres d'évangélisation mais de *réduction* [regroupement] des civilisations indigènes. Ces centres furent établis par le gouvernement national qui fixa leurs limites et leurs attributions, leurs responsables agissaient au nom de l'exécutif avec un caractère officiel. L'approbation de ces mesures devant le Congrès national n'alla pas sans vives polémiques, comme en témoigne le Journalier des débats de la Chambre des députés. Nous y

³⁵² (Benítez 1988 :112)

³⁵³ (Canon 1350).

trouvons des manifestations de répugnance et de violence des anticléricaux contre l'Eglise, ils essayaient d'empêcher par tous les moyens la restauration des missions. Un député alla jusqu'à dire qu'il préférerait que tous les indiens meurent plutôt que de voir revenir les missionnaires. La loi des missions ne put être approuvée qu'en introduisant une terminologie véritablement équivoque³⁵⁴

Elle fut complétée par le règlement du 10 août 1915 et finalement remplacée par une nouvelle loi le 26 octobre 1921. En 1922 fut signé le premier contrat missionnaire entre l'Etat vénézuélien et les missionnaires capucins.

Le code pénal de 1936 (Loi 95 de 1936) va abolir la distinction entre trois types d'indigènes en généralisant le principe de l'égalité formelle³⁵⁵.

Dans le contexte du processus législatif de cette époque, si du point de vue de la reconnaissance des droits fondamentaux des indiens les résultats ne furent pas extraordinaires les nouvelles dispositions constituèrent néanmoins les degrés de base du processus³⁵⁶ de réforme ultérieur, comme nous le verrons avec la nouvelle Constitution de 1991 et les développements de la reconnaissance de l'indigène comme sujet de droit.

³⁵⁴ González 1997, 391.

³⁵⁵ Son article 4 établit l'application de la loi pénale à tous les habitants du territoire national qui l'enfreignent, sauf les exceptions reconnues par le droit international. Nous lisons dans l'article 11 : Toute personne qui commet une infraction prévue par la loi sera responsable, sauf les cas expressément acceptés par ce code. L'article 23, § 2, dit : il n'y a pas responsabilité lorsque le fait se commet... « En pleine bonne foi due à une ignorance insurmontable, ou par erreur de fait ou de droit, ne provenant pas de la négligence ».

Malgré la lenteur de ce développement, certaines lois introduisent quelques changements.

La loi 81 de 1958 tournée vers le développement et qui se proposait, entre autres, la redistribution des « parcialidades », l'instruction technique quant à la culture des terres, l'éradication de la culture de la coca et l'aide à la formation de coopératives. En 1961 a lieu la réforme agraire et l'apparition du mouvement indigène contemporain. Le décret 2117 de 1969 consacre les normes pour le partage des *resguardos* en unités agricoles familiales et l'assignation des terres vacantes aux communautés indigènes. En 1967, est passée la Convention 107 et 169 de l'OIT, reconnaissant pour la première fois au niveau de l'organisation internationale l'apport des modèles indigènes à la coexistence sociale et écologique. En 1970, les droits territoriaux des indigènes sont reconnus à travers l'INCORA établi par le décret 1142 de 1978 sur l'éducation pour les indigènes. Par l'arrêté 1013 de 1981 sont créés des programmes d'aide de base pour les indigènes qui s'adaptent à leur mode d'organisation, de politique et d'administration. Ils tiennent compte de l'organisation socio-économique des communautés, respectant leurs valeurs, croyances, traditions et comportements.

Décret 1811 /1991, organisant l'accès au service de santé des communautés indigènes.

- Code Minier (Lois 685/2001) instaurant la reconnaissance de zones minières indigènes enfin le Décret 2230 de 1986 créant le Comité National Linguistique sur les langues -aborigènes.

³⁵⁶ Aujourd'hui en 2005, il existe des décisions de la Cour constitutionnelle en conformité avec le Code pénal qui accordent une exemption de responsabilité aux indiens, sans exclure leur imputabilité, au motif que du fait « de leur diversité culturelle » ils peuvent tomber dans une « erreur insurmontable ». Nous le verrons plus en détail en étudiant les développements législatifs qui ont suivi la Constitution de 1991 et dans les décisions de la Cour constitutionnelle.

Face aux multiples crises que la Colombie allait connaître dans la deuxième moitié du XX^e siècle il y eut des réactions non seulement du gouvernement mais aussi de la société civile.

Pour expliquer les processus de paix des années 1990-1994, il faut tenir compte de ceux qui les ont précédés. Aucun d'eux ne peut se comprendre isolé des autres, et en chacun d'eux apparaissent les précédents, clairement ou confusément. Dans les années 80, le début d'une solution politique à la renaissance des guérillas se trouve dans le dénouement de la prise de l'Ambassade de la République dominicaine par un commando du M-19 (mouvement du 19 avril) en 1980, et le débat qui s'ensuivit sur l'amnistie pour les guérilleros. Le second précédent fut l'accord de paix entre le gouvernement de Betancur, le M-19, l'EPL (armée populaire de libération) et l'ADO (mouvement d'autodéfense ouvrière) en 1984, qui décida d'une trêve pour engager un Dialogue national, et ouvrit un espace public qui permettait d'entendre les raisons d'être des guérillas. Toutefois l'accord provoqua des tensions dans l'establishment et le gouvernement ne tint pas sa parole en matière sociale (en partie à cause de la récession économique). En 1985, les principales guérillas reprirent une à une la lutte armée. Cet épisode aboutit à un dénouement tragique avec le massacre du Palais de justice, en novembre 1985. Le M-19 avait décidé de prendre quelques magistrats en otages, cette initiative se termina par un assaut du bâtiment par l'armée et la mort de 95 personnes. Dans les années qui suivirent cette tragédie, apparurent de nouveaux acteurs de la violence avec l'incidence croissante du narcotrafic dans la vie sociale. La mise en œuvre de la paix se présentait d'une manière plus complexe et un nouveau regain d'intérêt pour la politique apparut dans les guérillas elles-mêmes³⁵⁷.

Durant la phase finale du processus de la réforme constitutionnelle promue par le gouvernement du président Virgilio Barco, il fut proposé, en décembre 1989, de faire un « référendum extraordinaire pour la paix et la démocratie » qui aurait dû avoir lieu le 21 janvier 1990 pour consolider un nouvel accord de paix avec le mouvement insurrectionnel M-19. La violente pression du narcotrafic pour qu'à l'occasion de cette consultation le peuple se prononce également sur l'extradition, contraignit le gouvernement à enterrer la totalité du projet.

³⁵⁷ <http://www.lablaa.org/blaavirtual/ayudadetareas/poli/poli56.htm>.

Au début de l'année suivante, des étudiants de plusieurs universités poussèrent à l'adjonction d'un "septième bulletin" pour les élections du 11 mars 1990, en vue d'appuyer le projet de convocation d'une assemblée constituante³⁵⁸. Ce mécanisme de réforme constitutionnelle n'était pas autorisé par la Constitution et en contradiction expresse avec l'article 13 du plébiscite de 1957. Toutefois le soutien apporté à cette initiative par plus de deux millions de votes qui firent informellement partie du scrutin créa une situation de fait que le gouvernement reconnut par le décret 927 de 1990. Celui-ci donnait le droit aux bureaux de l'organisation électorale de comptabiliser les votes qui seraient déposés lors de l'élection présidentielle du 27 mai en faveur ou contre la possibilité de convoquer une assemblée pour réformer la Constitution. C'est le soutien à la proposition de réforme de la Constitution qui l'emporta.

De 1990 à 1994, le gouvernement de César Gaviria mena une politique de paix qui avait été commencée en 1988 sous l'administration du président Barco. Des négociations furent engagées avec succès avec le M-19, le Parti Révolutionnaire des Travailleurs (PRT), l'Armée Populaire de Libération (EPL) et le mouvement de Quintin Lamé. Ces processus s'accompagnèrent en 1991 de la création d'une Assemblée nationale constituante. Son recrutement permit à un large éventail de groupes sociaux et politiques de repenser les structures de l'Etat.

Dès qu'il entra en fonction, le Président de la République César Gaviria passa, en vertu de l'état de siège, le décret 1926 de 1990 par lequel était arrêté le programme sur lequel devait porter la réforme de la Constitution et les Colombiens furent appelés pour élire le 9 décembre 1990 les membres de l'Assemblée constituante. Contrôlant la constitutionnalité du décret, la Cour suprême de justice³⁵⁹, dans un arrêté du 9 octobre 1990, admit que l'Assemblée constituante, comme organe habilité pour exercer le pouvoir constituant n'avait pas de limites dans ses compétences et elle déclara l'anticonstitutionnalité du

³⁵⁸La succession des trois votes qui, à partir du "septième bulletin", firent admettre la possibilité d'élire une assemblée constituante pour réformer la Constitution, fut interprétée comme un véritable plébiscite par lequel le corps électoral créa une situation de fait d'une grande importance politique qui permit de surmonter tous les obstacles empêchant d'introduire une réforme constitutionnelle.

³⁵⁹ La Cour suprême de justice de Colombie, malgré ce qu'établissait la Constitution en vigueur depuis 1886 (« la Constitution colombienne ne peut être modifiée sinon par un acte législatif ») arrêta en 1990 : « La nation colombienne est le premier constituant, elle peut à quelque moment que ce soit se donner une Constitution distincte de celle en vigueur jusqu'alors, sans avoir à se soumettre aux conditions que celle-ci impose ». La jurisprudence française se rallie aux mêmes principes.

décret dans la mesure où, en fixant un programme à l'Assemblée il en limitait les attributions. L'assemblée constituante était donc compétente pour réformer intégralement la Charte politique, ce qu'effectivement elle fit l'année suivante, quand elle rédigea la Constitution de 1991, aujourd'hui en vigueur.

Cette constitution soulève beaucoup de questions que nous ne pouvons toutes envisager. Nous dirons qu'en matière de droits sociaux ses avancées ont été bien timides en comparaison de ses dispositions quant aux droits culturels. La Constitution et en particulier la Cour constitutionnelle ont dégagé de vastes espaces socio-juridiques pour que des luttes minoritaires puissent s'exprimer.

Parallèlement tout un mouvement international alla dans le même sens et eut une incidence sur nos corpus normatifs. Nous verrons les documents et traités (chapitre sur les documents internationaux) qui ont servi d'appui aux mouvements indigènes en lutte pour leur droit à la terre, à la diversité, à l'égalité et contre la discrimination.

Si en Colombie toute une dynamique de reconnaissance de la diversité s'est fait jour, on ne peut le séparer du mouvement mondial de la décolonisation³⁶⁰.

Depuis plus de 30 ans, les peuples indigènes ont été un objet de préoccupation des activités de l'Organisation des Nations Unies en matière de droits humains. Dans le langage de cette organisation, les membres de ces peuples sont les descendants de personnes qui habitaient dans un pays ou dans une région géographique quand arrivèrent des populations de culture ou d'origine ethnique différente, devenues les groupes dominants suite à la conquête, l'occupation ou la colonisation. On estime aujourd'hui que les peuples indigènes

³⁶⁰<http://www.artehistoria.com/historia/contextos/3216.htm.->:

En 1945 un seul Etat d'Asie du Sud-est était indépendant : le Siam, devenu Thaïlande en juin 1939 ; mais après la seconde guerre mondiale, l'émancipation de la région est devenue générale. Les empires coloniaux traditionnels avaient démontré leur fragilité en Asie suite aux succès guerriers japonais et, en outre, ce rival, finalement vaincu, avait délibérément semé la graine des nationalismes, les laissant en héritage à leurs anciens adversaires. La seconde vague de décolonisation eut pour principaux acteurs, tout d'abord, les populations d'Afrique du Nord pour ensuite gagner l'Afrique noire. A la suite de tous ces mouvements d'émancipation d'Asie et d'Afrique se fit jour une nouvelle réalité dans les relations internationales. Ces nouveaux pays avaient pour caractéristiques communes le sous-développement et la recherche de la croissance économique. En 1952, le démographe français Alfred Sauvy employa l'expression « Tiers-monde » pour les désigner, par opposition à la fois aux pays capitalistes et démocrates et aux communistes. En peu de temps, la scène internationale se trouva complètement transformée suite à l'apparition de ces pays dans l'orbite des relations internationales. Si, d'une part, ils modifièrent la composition des Nations Unies, ils se convertirent en même temps en terrain d'affrontement entre l'Est et l'Ouest étant donné qu'une confrontation directe était trop dangereuse. L'absence d'institutions démocratiques et un nationalisme anticolonialiste donnèrent l'impression que ces pays pouvaient changer l'équilibre du pouvoir dans le monde bien qu'il n'ait rien existé qui puisse ressembler à un alignement complet et absolu des nouveaux pays avec le communisme.

représentent plus de 300 millions de personnes, réparties sur des terres qui s'étendent de l'Arctique jusqu'au Pacifique sud.

La communauté internationale a considéré, en connaissance de cause, que l'énoncé des droits contenus dans les instruments du droit international des droits humains était insuffisante pour apporter une réponse adéquate aux besoins, problèmes et carences des peuples indigènes. Pour cette raison, ont été adoptées au cours de ces dernières années des normes particulières et créés des mécanismes spécifiques pour protéger et garantir les droits individuels et collectifs de ceux qui font partie de ces peuples. Parmi ces dispositifs, il faut souligner le Forum permanent pour les questions indigènes et le Rapporteur spécial sur la situation des droits humains et les libertés fondamentales des indigènes.

Nous allons dans la section qui suit examiner les documents internationaux et colombiens relatifs à ces nouvelles reconnaissance des droits et cultures indigènes.

B/ Les textes normatifs

La reconnaissance des cultures indigènes de Colombie en 1991, n'aurait pas été possible, si ce pays n'avait pas été porté *nolens volens* par le grand mouvement de la décolonisation et la prise en considération nouvelle des peuples indigènes, premiers, autochtones ou minoritaires, quel que soit le nom qu'on leur donne qui s'est répandu à l'échelle du monde. Ces derniers ont pu localement se battre avec succès pour leurs droits parce qu'ils ont été d'abord soutenus par de multiples actions, traités, instruments internationaux et manifestations de reconnaissance qui ont eu pour cadre la scène internationale. C'est pour cela qu'avant de considérer le cadre normatif nouveau élaboré en Colombie, nous nous tournerons en premier vers les multiples avancées juridiques qui ont eu pour origine les organisations internationales.

1/ Les documents internationaux

Je décrirai d'abord l'activité de l'ONU et de l'OEA dans le domaine de la protection des indigènes et de la reconnaissance du principe de la diversité. Ce mouvement s'est exprimé dans des textes de statuts très

différents³⁶¹. On pourra se rendre compte de leur influence sur la normativité et la réalité nationale colombienne.

Les documents internationaux ont servi pour que la Constitution de Colombie reconnaisse les libertés fondamentales et le pluralisme juridique dans un contexte de diversité culturelle. Nous distinguerons les documents émanés de l'Organisation des Nations unies et ceux qui proviennent de l'Organisation des états américains.

a) L'organisation des Nations Unies

A l'ONU, divers organismes³⁶², instruments³⁶³ et manifestations³⁶⁴ ont tenté de guider le processus de construction de la

³⁶¹ Reyes Sanchez 2002, p. 54. Chaque instrument international contraint l'Etat de manière différente. Les organisations internationales, par essence, sont créées pour gérer des intérêts collectifs à l'aide de traités et dotés d'organes pour remplir ces objectifs.

Le droit qui émane des organismes internationaux est généralement fixé dans des conventions ou des traités.

Les conventions ou traités sont des instruments internationaux par lesquels les organisations internationales (ONU, OEA, etc.) expriment leur volonté. Ces instruments, une fois ratifiés par les Etats, sont inaliénables, et à partir de ce moment ceux-ci s'obligent à les adopter dans leur fonctionnement interne.

Les organismes internationaux élaborent également d'autres instruments normatifs comme les déclarations, les recommandations et les résolutions.

Les premières sont des instruments juridiques qui matérialisent un accord de volontés d'un organisme international mais ils ne sont pas ratifiés par les Etats. De ce fait, en règle générale, ils n'impliquent aucune obligation pour les Etats, si ce n'est morale et politique.

Exceptionnellement, les déclarations sont contraignantes quand le droit qui en émane est à l'origine d'une habitude, une norme de *jus cogens* ou quand la déclaration dérive de la ratification d'un traité

Les déclarations sont faites « généralement de façon solennelle, et orientées vers la définition de principes déterminés, de normes de conduite ou d'incitation à l'élaboration de conventions sur des sujets déterminés ».

De leur côté, les recommandations sont celles qu'une organisation internationale destine aux Etats membres ou à d'autres organisations internationales. Autrement dit, les recommandations émanent de, et sont destinées à, un sujet de droit international.

Les recommandations ont pour but d'exhorter, d'avertir ou d'alerter un Etat sur un thème particulier.

En règle générale, elles ne sont pas contraignantes ou obligatoires pour les Etats qui en sont les destinataires.

Exceptionnellement, elles sont contraignantes lorsque :

1. « Dans les traités constitutifs de certaines organisations, certaines obligations sont imposées aux Etats membres comme le respect des recommandations qui leur sont adressées. Mais il est évident que ce « respect » se distingue de la stricte obligation d'observance des exhortations qu'elle peut contenir ; par exemple, l'obligation de notifier à l'organisation la suite qui a été donnée à cette notification ou d'expliquer pourquoi elle n'a pas été prise en compte. Autrement dit, les obligations que comportent ces recommandations ne se réfèrent pas tant au fond du sujet, mais sont davantage d'une nature procédurale » 2. Quand les Etats destinataires de la recommandation s'engagent unilatéralement à la prendre en compte. Dans ce cas, la recommandation présente un caractère inaliénable ou obligatoire

Enfin, les résolutions peuvent être des instruments internationaux propres aux organisations internationales sur des sujets particuliers comme par exemple : le maintien de la paix et de la sécurité internationale ou bien elles concernent le fonctionnement interne de leurs divers organes. Les premières ne sont pas contraignantes pour leurs destinataires mais les secondes ont un caractère obligatoire.

D'autres instruments internationaux sont les décisions des tribunaux internationaux, celles-ci sont obligatoires pour leurs destinataires.

Pour résumer, en règle générale, les instruments juridiques internationaux qui produisent des effets juridiques obligatoires ou contraignants parmi leurs destinataires sont: les conventions et les décisions des tribunaux internationaux.

³⁶² L'Assemblée générale des Nations Unies, le Conseil économique et social, la Commission des droits humains des Nations Unies, la Sous-commission de prévention de la discrimination et de la protection des minorités, le Rapporteur spécial sur la situation des droits humains et les libertés fondamentales des indigènes (résolution 2001/57), le bureau en Colombie du Haut Commissariat aux Nations Unies pour les Droits humains (OACDH). Déjà en 1947, la CNDH de l'ONU avait créé une sous-commission de prévention de la discrimination et de protection des minorités qui nomma en 1970 José R. Martinez Cobo (Cubain) comme Rapporteur sur les problèmes de discrimination de l'indigène ; ce rapport fut publié à New York en 1987.

citoyenneté indigène. Je désire attirer l'attention sur les documents suivants qui aident à consolider ce que sont l'autodétermination et l'autonomie de ces peuples dans leur histoire et à l'époque actuelle.

En 1945, fut fondée à San Francisco, l'Organisation des Nations Unies, la plus importante et la plus représentative des organisations internationales du monde moderne, et dont le siège est actuellement aux Etats-Unis. Ses objectifs étaient de maintenir la paix et la sécurité internationale, d'encourager par tous les moyens le développement de relations de solidarité entre toutes les nations basées sur le principe du droit d'autodétermination et de l'égalité entre les peuples ; rendre la collaboration internationale toujours plus étroite, surtout dans les domaines économique, social et culturel. Quelques années plus tard, l'organisation proclamera la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, corpus clé et œcuménique de doctrine et de compréhension de l'être humain comme être créateur de son histoire et du destin de son espèce.

Actuellement, la grande majorité des pays prennent cette Déclaration comme base pour élaborer leurs propres politiques de droit interne quant à la protection et à la garantie des prémisses indispensables pour la survie et le progrès de leurs nations, incluant dans leurs Chartes politiques, Constitutions ou corpus de doctrine, tout ou partie du contenu de cette Déclaration.

Le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes constitue-t-il un principe de *jus cogens*, autrement dit une norme impérative de droit international général ? Dans la doctrine actuelle l'opinion selon laquelle l'autodétermination constitue un cas de *jus cogens* trouve un large appui, soit que l'on juge ce caractère propre au principe de l'autodétermination des peuples, soit que l'on considère que, s'agissant d'une condition nécessaire ou préalable à l'exercice effectif des droits de l'homme, ce principe a forcément ce caractère.

L'autodétermination a également des exigences en matière culturelle. Il s'agit, notamment, du droit de l'être humain à l'éducation,

En 1981 fut créé le groupe de travail sur les populations indigènes (GIPI), et qui s'est réuni chaque année (sauf en 1986) avec pour objectif la mise au point d'une Déclaration universelle des droits indigènes.

³⁶³ Convention 107/1957, Pactes internationaux de droits civils et politiques du 16 décembre 1966, Convention sur la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel (1972) ; textes du Sommet de Rio de 1992, Convention 169 sur les peuples indigènes (8-9-10) et tribaux dans les pays indépendants de l'OIT qui reconnaît leur droit à l'autonomie (1989), Convention pour la préservation du patrimoine culturel immatériel (2003) ; Projet de convention sur la diversité culturelle. UNESCO.

³⁶⁴ Le Forum permanent des Nations Unies pour les peuples indigènes ; les conférences de l'OIT ; la Conférence mondiale des droits humains ; la Décennie internationale des populations indigènes du monde (1994-2004). L'année 1993 a été déclarée « année internationale des populations indigènes du monde ».

au développement libre et complet de sa personnalité, à une participation active à la création des valeurs matérielles et spirituelles.

Pour l'ONU, chaque peuple a le droit de choisir et de déterminer le système social dans lequel il doit vivre, étant entendu que le développement social dépend de certaines conditions fondamentales, la première étant qu'un pays doit être maître de son destin.

La résolution 1514 (XV) de l'ONU³⁶⁵ sur la concession de l'indépendance aux pays et peuples coloniaux de l'Assemblée générale des Nations Unies est tout à fait explicite dans son article 2 : « Tous les peuples ont le droit de libre détermination ; en vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique... », autrement dit, leur régime politique.

Les Pactes³⁶⁶ de 1966 précisent bien que c'est aux peuples qu'est reconnu « le droit de disposer d'eux-mêmes ». En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel (au sens restreint).

Le droit à l'autodétermination interne a également été formulé par d'autres instances de l'ONU. Bien que la question de l'autodétermination n'ait pas été tranchée jusqu'à aujourd'hui, les indigènes ont bénéficié de progrès notables dans ce sens, allant de la reconnaissance d'espaces territoriaux indigènes en Colombie ou de la propriété des terres communautaires au Brésil, jusqu'à la reconnaissance par la Constitution du Nicaragua des organisations indigènes traditionnelles. La décennie 1994 – 2004 fut désignée par les Nations Unies (ONU) comme la décennie des peuples indigènes.

La Déclaration universelle des droits des peuples, Alger, du 4 juillet 1976 (Alger)³⁶⁷, dispose dans son article 5, que tout peuple détermine son statut politique en toute liberté, sans aucune ingérence étrangère extérieure ».

La Sous-commission des Nations Unies sur la promotion et la protection des droits humains est le principal organisme dépendant de

³⁶⁵ 947a. Session plénière, 14 décembre 1960. <http://daccessdds.un.org/doc/resolution/gen/>

³⁶⁶ Pactes internationaux relatifs aux droits économiques, sociaux et culturels. Adoptés et soumis à signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 A (XXI) du 16 décembre 1966. Entrée en vigueur : 3 janvier 1976, conformément aux dispositions de l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Adoptés et soumis à signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 A (XXI) du 16 décembre 1966. Entrée en vigueur : 23 mars 1976, conformément aux dispositions de l'article 49.

³⁶⁷ [<http://www.algerie.-tpp.org/>]

la Commission des droits humains. A l'origine, nommée « Sous-commission de prévention des discriminations et de protection des minorités », elle fut créée en 1947 avec 12 membres et a reçu son nouveau nom en 1999. Elle compte actuellement 26 experts indépendants dans le domaine des droits humains, élus par la commission en tenant compte d'une répartition géographique équitable, et qui agissent à titre personnel. Tous les deux ans il est procédé à l'élection, pour quatre ans, de la moitié des membres. En 2005, parmi les experts, on trouve sept Africains, cinq Asiatiques, cinq Latino-américains, trois Européens de l'Est et six Européens de l'Ouest ou d'autres Etats³⁶⁸.

La même institution a, le 7 septembre 1982 à propos du Guatemala, établi un lien entre autodétermination et participation de toutes les forces politiques à la détermination de l'avenir du pays et la sauvegarde de la paix intérieure. Cependant l'ONU n'a pas l'exclusivité des prises de position sur ce sujet.

Tout cela est en rapport avec les droits économiques. Il s'agit, pour l'essentiel, du droit des peuples à disposer librement de leurs richesses et de leurs ressources naturelles et du droit d'assurer librement leur développement économique.

La Convention (N.169) concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants adopté par la Conférence générale de l'OIT dans sa soixante-seizième session le 27 juin 1989³⁶⁹ reconnaît leur droit à l'autonomie. La Convention stipule que ces peuples auront le droit de conserver leurs propres coutumes et leurs propres institutions, dans tous les cas où elles ne seront pas en contradiction avec les droits fondamentaux définis par le système juridique national ni avec les droits humains internationalement reconnus. Chaque fois

³⁶⁸ <http://www.ohchr.org/spanish/bodies/subcom/>

Les sessions de la Sous-commission ont lieu chaque année à Genève en juillet et août. Outre les membres, y assistent plus de 1000 observateurs, dont des représentants des Etats, d'organismes spécialisés des Nations Unies, d'organisations intergouvernementales et non gouvernementales (ONG), reconnues comme des entités consultatives par le Conseil économique et social.

La tâche principale de la Sous-commission consiste à assister la Commission dans son travail. Elle doit principalement réaliser des études sur les questions des droits humains, faire des recommandations à la Commission sur la prévention de la discrimination de quelque forme que ce soit, en relation avec les droits humains et les libertés fondamentales et la protection des minorités raciales, nationales, religieuses et linguistiques, elle doit encore remplir les autres tâches dont le Conseil ou la Commission peuvent la charger. La Sous-commission peut être définie comme "le groupe d'experts" de la Commission des droits humains. Les études réalisées se sont centrées sur plusieurs aspects de la réalisation des droits humains, l'administration de la justice, la lutte contre la discrimination et la protection des droits humains des minorités, les peuples indigènes et autres groupes vulnérables. En diverses occasions, la Sous-commission a souligné l'importance pour son travail de ces études et des recommandations qui se fondent sur elles.

³⁶⁹ Entrée en vigueur : le 5 septembre 1991. <http://www.unhcr.ch/french/>

que cela sera nécessaire, devront être définies des procédures pour résoudre les conflits qui pourraient surgir du fait de l'application de ce principe (article 8-2).

Dans la mesure où cela est compatible avec le système juridique national et les droits humains internationalement reconnus, il faudra respecter les méthodes auxquelles les peuples intéressés recourent traditionnellement pour la répression des délits commis par leurs membres.

Pour cette raison, la Convention N.107³⁷⁰ relative aux populations autochtones et tribales, adoptée en 1957³⁷¹, doit être révisée étant donné « l'évolution du droit international et [le fait] que la situation de l'indigène a changé partout dans le monde ». De la nouvelle convention n° 169 découlent les demandes suivantes :

Il faut continuer à utiliser le terme « peuples indigènes et tribaux », comme l'ont exigé les organisations indigènes.

L'Etat doit participer au développement de ces peuples pour protéger leur intégrité et leurs droits.

Leur identité sociale et culturelle doit être respectée.

Ils ne doivent pas être exclus dans l'application des principes éthiques et légaux de dignité, de liberté et de justice doivent leur être appliqués.

Leurs droits particuliers en relation avec les terres et les territoires qu'ils occupent ou utilisent doivent être pris en considération par les lois.

Ils ne doivent pas subir vols ou pillages de la part des puissants.

³⁷⁰ La Convention N° 107 concerne la protection et l'intégration des populations indigènes et autres populations tribales et semi tribales des pays indépendants (1957) ; la Convention N° 169 concerne les peuples indigènes et les populations tribales dans les pays indépendants (1989). Ce dernier instrument constitue une révision du précédent, avec une approche beaucoup plus progressive des peuples indigènes, il souligne la reconnaissance de ce qui est proprement indigène par des dispositions relatives à l'élimination de la discrimination ; le respect de la culture et des institutions des peuples indigènes en incluant leurs formes de gouvernement et leur droit coutumier en particulier en ce qui concerne ses formes pénales ; les territoires et les terres indigènes ; les formes d'investissement social chez les populations indigènes, le travail, la santé, l'éducation et la culture. Malgré l'importance de la Convention N° 169, elle n'est pas appliquée dans tous les pays du système interaméricain, mais seulement dans quelques-uns (Canada, Bolivie, Brésil, Colombie, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Mexique, Paraguay et Pérou). L'Argentine a ratifié la Convention en 1984, mais apparemment, cette ratification n'a toujours pas été déposée auprès de l'OIT.

³⁷¹ Date d'entrée en vigueur : le 2 juin 1959 à Genève.

En avril 2000³⁷², sur une recommandation en ce sens formulée par la Conférence mondiale des droits humains de Vienne, réunie sept ans auparavant, le Conseil économique et social a créé le Forum permanent pour les questions indigènes. Cet organisme, constitué de 16 experts indépendants dont huit indigènes, offre une assistance spécialisée et propose des recommandations sur les questions indigènes tant au Conseil économique et social qu'aux autres organismes, programmes et fonds des Nations Unies.

Une année après la création du Forum, la Commission des droits humains des Nations Unies, par la résolution 2001/57³⁷³, créa la fonction de Rapporteur spécial sur la situation des droits humains et des libertés fondamentales des indigènes.

Depuis son installation en Colombie, le bureau colombien du Haut commissariat des Nations Unies pour les droits humains (OACDH) a observé avec préoccupation les conditions difficiles dans lesquelles se déroule la vie des indigènes sur le territoire national. Ces communautés ont affronté l'adversité depuis plus d'un lustre, sous la forme d'une ignorance répétée de leurs droits économiques, sociaux et culturels avec de nombreuses et fréquentes atteintes à leurs droits civils et politiques. A cela il convient d'ajouter que, dans les régions du pays où les affrontements armés sont les plus violents, la population indigène continue le plus souvent d'être victime des différents acteurs engagés dans le conflit.

La Commission des droits humains, dans une déclaration de sa présidente, à l'occasion de la clôture de sa 59^e session³⁷⁴, déclarait à ce sujet :

« La commission déplore les attaques contre les communautés indigènes (...) et exhorte toutes les parties à ce qu'elles respectent la situation culturelle particulière des minorités et des communautés indigènes. Elle insiste auprès du gouvernement colombien pour qu'il adopte des mesures efficaces de protection pour les dirigeants, les défenseurs et autres membres des communautés menacées. De même, elle lance un appel à tous les groupes armés illégaux pour qu'ils

³⁷² A l'occasion des sessions N. 56, la Commission des droits humains a décidé de recommander au Conseil économique et social (ONU) qu'il organise un forum permanent sur les questions indigènes, ce que l'ECOSOC a fait le 28 juillet de la même année en adoptant la résolution E/RES/2000/22. <http://www.cinu.org.mx/>

³⁷³ Résolution 2001/57 de la Commission des droits humains sur "Droits humains et questions indigènes". 76^e session, 24 avril 2001.

³⁷⁴ Comité de l'élimination et de la discrimination raciale. Session 59, 30 juillet - 17 août 2001 à Genève.

respectent l'identité et l'intégrité de ces minorités et de ces communautés indigènes ».

Le bureau a observé avec une profonde préoccupation la détérioration de la situation dont souffrent les hommes, les femmes et les enfants des populations indigènes colombiennes du fait de la violation systématique de leurs droits humains et du non respect répété des lois et des règles de la guerre.

L'année 2004 vint clore la Décennie internationale des populations indigènes du monde (1994 – 2004) qui avait été proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies et dont le propos était de renforcer la coopération internationale pour résoudre les problèmes de ces peuples dans les domaines comme les droits humains, l'environnement, le développement, l'éducation et la santé. Le bureau espère qu'au terme de cette décennie, la situation des droits humains et du droit international a pu connaître une amélioration sensible pour les milliers de Colombiens qui descendent des habitants ancestraux du pays. Pour cela, il est indispensable et urgent que l'Etat colombien s'engage davantage à faire respecter les droits d'ordre international et constitutionnel qui lui incombent en ce qui concerne ces minorités ethniques³⁷⁵

b) L'organisation des Etats américains

Les organismes de l'OEA qu'il convient de mentionner sont la Commission interaméricaine des droits humains, et la Cour interaméricaine des droits humains³⁷⁶.

La Commission interaméricaine des droits humains (la « Commission » ou la « CIDH ») s'est engagée depuis sa création en 1959 dans la protection des droits des peuples indigènes. La Commission a contribué à cette tâche, par ses visites *in loco* et ses rapports généraux sur les pays concernés, consacrant des chapitres particuliers à la situation des peuples indigènes (Colombie, Guatemala, Equateur, Chili,

³⁷⁵ 1. NATIONS UNIES, COMMISSION DES DROITS HUMAINS, Rapport du Haut-commissaire des Nations Unies pour les droits humains sur la situation des droits humains en Colombie, E/CN. 4/2003/13, 24 février 2003, § 95//2. NATIONS UNIES, COMMISSION DES DROITS HUMAINS, Déclaration de la Présidente. Situation des droits humains en Colombie, E/CN.4/2003/L.11, § 40.//3. Voir DEFENSORÍA DEL PUEBLO, Base de données. Atteinte aux droits des groupes ethniques. Année 2003

³⁷⁶ Suite à une demande formulée par la Commission, la Cour interaméricaine des droits humains a résolu le cas "Aloeboetoe versus Surinam" à propos duquel, suite au massacre des membres d'une communauté indigène, elle a reconnu le bien-fondé des réparations sur la base du droit coutumier indigène de la famille, incluant la polygamie de cette communauté. Récemment, la Commission a soumis un nouveau cas ("Awas Tingi versus Nicaragua") à la Cour interaméricaine, relatif aux garanties judiciaires et à la garantie de participation consultative des indigènes sur leurs territoires.

Bolivie, Surinam, Brésil et Mexique) ou en réalisant des rapports spécifiques (situation des droits humains des personnes d'origine Miskito au Nicaragua en 1987, et sur les communautés de peuples en résistance du Guatemala en 1994)³⁷⁷.

Depuis 1989, sur initiative de la Commission, et sur recommandation de l'Assemblée générale de l'OEA, la Commission s'est engagée dans la préparation d'une déclaration sur les droits des peuples indigènes.

Le système interaméricain des droits humains avait besoin d'être renforcé dans ce domaine par la mise au point de normes objectives adoptées par les Etats membres de l'OEA. Dans l'esprit de la commission ces normes devaient obliger les Etats à adopter et mettre en place les mesures nécessaires de droit interne pour garantir l'application des droits déclarés ; Une déclaration des droits favoriserait une action plus profonde et plus ciblée de la part des organes du système (Commission et Cour). L'approche des droits des indigènes par le biais des seuls concepts de « minorité » ou de l'« interdiction de la discrimination » bien qu'utile restait malgré tout incomplète, réductrice et, partant, inadéquate.

Dans le domaine américain, les instruments juridiques de base étaient les suivants :

- La Déclaration et la Convention américaine dans le cadre du droit à l'égalité, sans discrimination aucune pour cause de race, couleur, langue, religion, condition sociale, etc. (article II de la Déclaration et article 1 de la Convention).

- La Charte interaméricaine des garanties sociales (en 1948, la IX^e Conférence internationale américaine créée par l'OEA, adopta la Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme et cette Charte sociale). Elle comporte dans l'un de ses derniers articles une mesure relative aux droits indigènes. Cette norme contenue dans la section relative au travail social disposait :

³⁷⁷ La Commission au travers de son système de cas individuels a eu l'occasion de répondre à la demande de personnes ou de communautés indigènes dont les droits humains avaient été violés. Il s'agit de plusieurs cas résolus depuis 1970 par la Commission et relatifs tant aux droits individuels (ex : la vie, la liberté) que collectifs (ex : terres, famille). La Commission a également adopté en 1972 une résolution importante sur « la protection particulière pour les populations indigènes, l'action pour combattre le racisme et la discrimination raciale », déclarant entre autres principes, que « pour des raisons historiques et au nom de principes moraux et humanitaires, protéger tout particulièrement les populations indigènes est une obligation sacrée des Etats ».

Article 39 : Dans les pays où existe la question de la population aborigène, seront prises les mesures nécessaires pour assurer à l'Indien protection et assistance, protégeant sa vie, la liberté et la propriété, le protégeant contre la misère et lui offrant l'éducation adéquate.

L'Etat fera valoir sa tutelle pour préserver, maintenir et développer le patrimoine des Indiens et de leurs tribus, et promouvra l'exploitation des richesses naturelles, industrielles, extractives ou toute autre source de revenus, provenant de ce patrimoine ou y étant lié, dans le sens de garantir, quand cela sera opportun, l'émancipation économique des groupes autochtones.

Il devra créer des institutions ou des services pour la protection des Indiens, et en particulier pour faire respecter leurs terres, en légaliser pour eux-mêmes la possession et en éviter l'invasion par des étrangers.

On mesure donc combien tous ces documents internationaux ont pu avoir une influence fondamentale dans la naissance de la Constitution colombienne et la création de la juridiction des indigènes.

Il mérite d'être rapporté que, par un évident contraste avec la Charte politique qui l'a précédée, la Constitution de 1991 se caractérise dans sa partie dogmatique par une approche nouvelle de la reconnaissance des droits humains. Cette approche lie notre nouvelle norme constitutionnelle à ce mouvement d'idées et d'attitudes qui se sont développés dans le monde en faveur de la dignité humaine et du droit d'être homme depuis le jour où les peuples du monde ont pris véritablement conscience de l'importance de l'homme comme individu et comme personne faisant partie d'une espèce, d'un tout.

2/ Les documents colombiens

Le 27 mai 1990, plus de 88% des votants se révélèrent favorables à la démocratie participative par la convocation d'une Assemblée Constitutionnelle³⁷⁸ qui devait réformer la Constitution

³⁷⁸ L'Assemblée constituante colombienne, en s'installant, a appliqué ses pouvoirs « absolus » au Congrès. Celui-ci a d'abord suspendu ses séances pour un temps et plus tard, par un décret de juin 1991, il a été dissout par la Constituante en vertu de la suprématie qu'elle exerçait sur tous les pouvoirs constitués, comme l'avait admis la Cour constitutionnelle. De cette façon, la constituante colombienne put conduire ses délibérations sans perturbations et sans que les parlementaires colombiens ne puissent paralyser l'ordre public par des manœuvres de déstabilisation.

Politique de Colombie. Dans ce corps constituant il fallait que soient représentés les forces régionales, politiques et sociales de toute la Nation.

a) L'Assemblée nationale constituante et la Constitution de 1991

L'Assemblée nationale constituante³⁷⁹ tint session pendant cinq mois, dans un processus au cours duquel furent utilisés divers mécanismes comme la prise de décision par vote, mais ce fut aussi un théâtre de consensus et de concertation, particulièrement face au Congrès de la République, hostile à tout changement qui aurait pu l'affecter. Le plus remarquable fut l'enthousiasme que souleva le processus dans le pays, étant donné qu'il s'agissait d'une situation sans précédent dans laquelle tout un chacun se sentait participer à l'élaboration d'un nouveau pays.

Ses 70 délégués furent choisis par élection populaire en décembre 1990. La composition qui en résulta reflétait un nouveau pays, étant donné que jusqu'alors dans la vie politique dominaient le parti libéral et le parti conservateur avec quelques représentations marginales de la gauche. Parvinrent à la Constituante³⁸⁰, à côté des vieux dirigeants des partis traditionnels, des avocats, des journalistes, des experts en économie ou en finances, des chefs d'entreprise, des professeurs universitaires, des leaders syndicaux, d'anciens guérilleros, des leaders protestants et des membres des communautés indigènes. Il ne manquait que les représentants des groupes d'opposition armée qui persistaient à rejeter ce que l'on appelait la Révolution Pacifique.

De nombreux Colombiens soutenaient l'idée d'abolir la vieille Constitution de 1886, autoritaire et désactualisée, qui, avec une série d'amendements avait régi le pays pendant plus d'un siècle. La réforme était perçue par la majorité des citoyens comme un impératif qui ne pouvait être différé. Elle semblait être la seule voie pacifique pour que

³⁷⁹ Le 15 février 1991, l'Assemblée nationale constituante s'est réunie à Bogota, en vertu du vote des citoyens le 9 décembre précédent. A cet organe fut confiée la tâche de débattre et d'étudier une profonde réforme de la Constitution politique, prévoyant à cet effet un délai de 150 jours. L'Assemblée se composait de 24 constituants du Parti Libéral, 29 de l'Alliance Démocratique M-19, 22 du Mouvement de Salut national, 5 du Parti Social Conservateur, 2 de l'Union Patriotique, 2 de l'Union Chrétienne, 2 représentants des indigènes (Lorenzo Muelas 20.083 votes et Francisco Rojas Birry 25.880 votes) et du mouvement Etudiant et 4 Conservateurs/indépendants.

(http://www.etniasdecolombia.org/participacion_concejos2.asp?cid=659&did=1018).

³⁸⁰ Les trois courants fondamentaux furent : le mouvement de Salut national, dirigé par Alvaro Gomez ; les libéraux, qui n'étaient pas venus en tant que parti mais à titre individuel ; et le Mouvement de gauche M-19. C'était l'occasion de constituer un organe institutionnel qui reflète un pays qui désire une transformation des habitudes politiques, la reconnaissance des droits fondamentaux, et des organes pour les rendre effectifs.

la Colombie s'engage dans ce qu'Alfonso Lopez Pumarejo avait qualifié une fois de liquidation amicale du passé.

Ainsi, le 4 juillet 1991, l'Assemblée Nationale Constituante décréta, sanctionna et promut la nouvelle Constitution Politique de Colombie.

La Constitution nationale de 1991 et les perspectives qu'elle offre autorisent l'optimisme mais, dans la pratique il fait reconnaître que son application³⁸¹ ne parvient pas toujours à faire reconnaître le pluralisme, en particulier en ce qui concerne les droits collectifs³⁸², dont la complémentarité³⁸³ avec les droits individuels n'est pas comprise correctement.

La nouvelle Charte énonce comme principes directeurs la construction d'un Etat social de droit, la forme politique unitaire, la décentralisation, la participation du peuple à la prise de décisions et le pluralisme dans les affaires politiques, idéologiques, religieuses, ethniques et culturelles.

Elle³⁸⁴ consacre les droits et garanties individuelles, familiales et sociales. Il faut souligner en particulier son insistance sur la notion de procès juste et équitable, la protection et l'assistance aux personnes du troisième âge et l'intégrité de l'espace public. La protection de tous ces

³⁸¹ ASSIES, 2007, p 509. Il est intéressant de souligner ce que dit Assies et al. (p. 509) sur les réformes constitutionnelles qui sont très souvent de longs documents, pas toujours très consistants, qui expriment la volonté de changement mais qui sont en même temps (délibérément) vagues et ambigus sur de nombreux points. Dans le cas colombien même lorsque les nouveaux textes reflètent les aspirations démocratiques et la consolidation de nouveaux droits ils procurent aussi un nouveau cadre pour la réforme néolibérale et qui s'entremêlent avec des politiques d'ajustement économique et social, ce qui est source d'ambiguïtés et de conflits potentiels. La démocratisation et les politiques d'ajustement néolibérales impliquent, toutes deux, une redéfinition des relations entre l'Etat, le marché et la société civile. Or, ces objectifs sont trop divergents pour satisfaire vraiment les partisans du développement de la citoyenneté et de la démocratie.

³⁸² Je considère qu'il est important de tenir compte de ce débat en ce sens que Stavenhagen (1994 : 19) estime que les droits collectifs ou de groupe doivent être considérés comme des droits humains dans la mesure où leur reconnaissance ou leur exercice soutiennent les droits individuels des membres du groupe. Le corollaire de cette affirmation est que les droits collectifs qui violent ou qui transgressent les droits individuels des membres de la communauté ne doivent pas être considérés comme des droits humains.

³⁸³ Assies 2007, 215. Les demandes indigènes, les normes internationales émergentes et le nouveau constitutionnalisme pluraliste vont plus loin qu'une extension et une consolidation des droits civils, politiques et sociaux conventionnels. Ils impliquent une reconnaissance des droits collectifs ou de groupe ainsi que des droits territoriaux. Cependant, le débat actuel tourne essentiellement autour de la question de la relation entre les droits individuels et les droits collectifs (humains). Dans ce débat, il semble que soit en train de gagner du terrain l'opinion selon laquelle la jouissance des droits humains individuels ne peut se réaliser pleinement que dans des contextes sociaux spécifiques et que, par conséquent, leur conceptualisation comme principes applicables aux individus dans l'abstrait est insuffisante. L'idée sous-jacente est que les droits collectifs sont des instruments pour la réalisation des droits individuels.

³⁸⁴ La Constitution colombienne (tableau) comporte les 13 titres suivants : Titre I Principes fondamentaux ; Titre II Les garanties et les devoirs ; Titre III Des habitants et du territoire ; Titre IV De la participation démocratique et des partis politiques ; Titre V De l'organisation de l'Etat ; Titre VI De la branche législative ; Titre VII De la branche exécutive ; Titre VIII De la branche judiciaire ; Titre IX Des élections et de l'organisation électorale ; Titre X Des organismes de contrôle ; Titre XI De l'organisation territoriale ; Titre XII Du régime économique et des finances publiques ; Titre XIII De la réforme de la Constitution.

droits est mise en œuvre en particulier par l'exercice de l'action de « *tutela* ».

La Charte fondamentale maintient la division traditionnelle des branches du pouvoir public. Dans la branche législative furent modifiées les circonscriptions, les réglementations pour chaque chambre et leurs attributions ; les suppléants furent supprimés. Dans la branche exécutive, on introduisit l'obligation pour le candidat à la présidence de la République d'obtenir la moitié des suffrages plus un au premier tour, et, si cette proportion n'était pas atteinte, de retenir pour un second tour les deux candidats ayant obtenu le plus de voix au premier tour. Une autre innovation consistait en l'élection pour quatre ans par vote populaire d'un Vice-président. En ce qui concerne le pouvoir judiciaire, il faut noter sa nouvelle structure composée de la Cour suprême de justice, le Conseil d'Etat, la Cour constitutionnelle, le Conseil supérieur de la magistrature et la Fiscalía General de la Nación³⁸⁵.

Il est important de souligner que le titre II opère un grand développement en ce qui concerne les droits fondamentaux, les droits sociaux, économiques et culturels, les droits collectifs, la défense de l'environnement, les garanties procédurales quant à la mise en œuvre des droits, des devoirs et des obligations.

La théorie constitutionnelle a pour habitude de classer les droits humains en droits de première, seconde et troisième génération. Cette typologie renvoie à une sorte de parcours historique montrant l'élargissement du catalogue des droits humains selon les exigences de chaque époque. La justification philosophique de ces droits se basant sur la dignité humaine, je considère pertinent et utile le lien que fait le professeur Angelo Papacchini dans son livre *Los Derechos Humanos, un desafío a la violencia*, entre chacune de ces catégories et la conception de la dignité humaine qui prévalait à l'époque de leur formation.

Nous trouvons un bon exemple de ces droits de première génération dans la Déclaration des droits de l'Etat de Virginie de 1776 et dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 proclamée par les « représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale », le 26 août 1789, au début de la Révolution. Ces droits, exposés dans dix-sept articles, sont résumés par les quatre points suivants : la liberté, la propriété, la sécurité et la résistance à

³⁸⁵ Assimilable au Parquet

l'oppression sociale. En pensant aux termes de Papacchini et en reprenant le concept de dignité humaine postulé par Kant, (« Traiter l'autre comme une fin et non comme un moyen ») nous pouvons affirmer que les idéologues de la fin du XVIII^e siècle considéraient que le traitement de l'homme comme sujet digne exigeait la reconnaissance et la protection, par les autorités étatiques, des droits et des libertés, résumés dans l'article 2 de la Déclaration et explicités dans le reste de cette même Déclaration.

Ces droits de première génération ont été repris et développés dans la Charte de 1991 sous la rubrique « des droits fondamentaux », dans le chapitre 1 du titre II, aux articles 11 à 41. Leur contenu fait référence à ce qu'on appelle liberté - sécurité (protection du champ d'action de l'individu) et liberté - participation (possibilité d'élire les titulaires des organes du pouvoir).

Toutefois les besoins, les aspirations et les intentions des hommes ne se cristallisent pas en un moment, ils sont fluctuants, se développent et se clarifient petit à petit. La réflexion rigoureuse à leur sujet aide à comprendre que sans conditions matérielles favorables, les droits « naturels » ne vont pas au-delà d'une simple rhétorique. On finit par admettre qu'il est nécessaire que la personne voie ses besoins de base satisfaits pour pouvoir être considérée comme un sujet autonome et moral, capable de choisir et de se comporter en fonction de ses choix. Il se construit donc un paradigme plus exigeant de la dignité humaine dont émergeront les droits de la seconde génération.

Dans la Constitution colombienne, de tels droits se trouvent consignés dans le chapitre 2 du même titre II, nommé « Des droits sociaux, économiques et culturels » et l'on peut dire qu'ils sont déduits de l'article 13 (paragraphe 2) du titre précédent. Le chapitre 2 va de l'article 42 à l'article 77, à la différence du précédent son contenu n'est pas complètement homogène. Il inclue des matières qui gardent quelque rapport avec les droits de première catégorie.

Dans le chapitre 3 du même titre sont consignés les « Droits collectifs et de l'environnement » qu'on peut considérer comme étant de la troisième génération bien qu'il n'existe aucun accord théorique absolu sur la place à laquelle chacun de ces droits correspond (articles 78 à 82).

Le titre VIII de la branche judiciaire est très important étant donné qu'il met en relief le rôle de la Cour constitutionnelle (articles

239 à 245) et des juridictions spéciales (articles 246 à 248). La Cour Constitutionnelle a été conçue comme un organisme indépendant du pouvoir politique, elle a posé en ce sens de nombreux principes. Par le recours devant elle à la procédure de *tutela*, elle offre une protection directe à de nombreux droits (par exemple : elle a pu recevoir favorablement des causes où il s'agissait de montrer le lien entre les droits fondamentaux et la santé, ou protéger le droit à un environnement sain en rapport avec le droit à la vie).

Sous le Titre XI, « De l'organisation territoriale », nous trouvons dans le chapitre I les dispositions générales, dans le chapitre II celles du régime départemental, dans le chapitre III, celles du régime municipal et dans le chapitre IV le régime spécial, dans lequel on aborde la formation d'entités territoriales indigènes, le statut collectif des *resguardos*. Nous allons développer cette question importante pour notre sujet dans la section suivante.

b) La Constitution et la juridiction des indigènes

Les articles 63, 79, 246, 286, 287, 329 et 330³⁸⁶ de la Constitution Politique colombienne pertinents pour cette section vont

³⁸⁶ Article 63. Les biens d'usage public, les parcs naturels, les terres communales des groupes ethniques, les terrains publics, le patrimoine archéologique national ainsi que tout autre bien désigné par la loi, sont inaliénables, imprescriptibles et insaisissables.

Article 79 : Toutes les personnes ont le droit de jouir d'un environnement sain. La loi garantit la participation de la communauté aux décisions susceptibles de l'affecter. Il est du devoir de l'Etat de protéger la diversité et l'intégrité des milieux naturels, de conserver les zones particulièrement importantes sur le plan écologique et de développer l'éducation dans ce sens.

Article 246. Les autorités des peuples indigènes pourront, à l'intérieur de leur territoire de compétence, exercer des fonctions juridictionnelles conformes à leurs propres normes et procédures, dans la mesure où celles-ci ne sont pas contraires à la Constitution ou à la loi républicaine. La loi établira les formes de la coordination de cette juridiction spéciale avec le système judiciaire national.

Article 286. Sont des entités territoriales les départements, les districts, les municipalités et les territoires indigènes. La loi pourra accorder le titre d'entités territoriales aux régions et provinces qui se constituent selon les termes de la Constitution et de la loi.

Article 287. Les entités territoriales jouissent de l'autonomie pour la gestion de leurs intérêts, et ce dans les limites de la Constitution et de la loi. En vertu de quoi elles auront les droits suivants : être gouvernées par des autorités propres ; exercer les pouvoirs qui leur correspondent ; gérer les ressources et établir les impôts nécessaires pour l'accomplissement de leurs fonctions ; participer au revenu national.

Article 329. La constitution des entités territoriales indigènes se fera dans le respect de ce qui est prévu par la loi Organique d'Aménagement du territoire et leur délimitation sera faite par le Gouvernement national avec la participation des représentants des communautés indigènes, après avis de la Commission à l'Aménagement du territoire. Les *resguardos* sont de propriété collective et inaliénable. La loi définira les relations et la coordination de ces entités avec celles dont elles relèvent. Dans le cas d'un territoire indigène qui s'étendrait sur deux départements ou plus, son administration se fera par les Conseils indigènes en coordination avec les gouverneurs des départements concernés et dans le cas où ce territoire déciderait de se constituer en entité territoriale, cela se fera dans le respect des conditions fixées dans le premier paragraphe de cet article.

Article 330. Conformément à la Constitution et à la législation, les territoires indigènes seront gouvernés par des conseils composés et réglementés selon les us et coutumes de leur communauté et ils exerceront les fonctions suivantes : 1. Veiller à l'application des normes légales en matière d'usage des sols et de peuplement de leur territoire. 2. Concevoir, à l'intérieur de leur territoire, les politiques ainsi que les plans et les programmes de développement économique et social, en harmonie avec le Plan National de Développement. 3. Promouvoir les investissements publics dans leur territoire et veiller à leur bonne gestion. Percevoir et recevoir leurs ressources. Veiller à la préservation de leurs ressources naturelles. Coordonner les programmes et les projets promus par les différentes communautés qui existent sur leur territoire. 4. Contribuer au maintien de

nous montrer l'importance du territoire pour assurer l'autonomie et exercer l'autorité juridique. A l'élaboration de ces articles avaient participé les représentants des indigènes à l'Assemblée constituante. Le thème de l'ethnie y avait fait l'objet d'un travail spécial. Le nouveau régime constitutionnel avait défini comme étant des groupes ethniques, les peuples et les communautés indigènes et amérindiennes, les communautés afro colombiennes, les communautés noires ainsi que les habitants des îles de San Andrés et de Providence, appelés *raizales*.

Sur les entités territoriales, la Constitution définit deux questions relatives à la notion de territoire appartenant à un groupe ethnique : le territoire en tant que juridiction et le territoire en tant que propriété de la terre.

Le territoire en tant que juridiction est l'espace sur lequel s'exerce une certaine autorité. Pour ce qui est des communautés indigènes : le territoire est une juridiction de la nation colombienne. La Constitution reconnaît les indigènes pour la première fois et de façon spécifique comme des citoyens colombiens et permet même de couvrir les membres des peuples indigènes vivant dans les territoires frontaliers. Ceux-ci peuvent être éventuellement considérés comme des citoyens colombiens par adoption, en fonction des accords qui pourraient être conclus avec les gouvernements du Panama, du Venezuela, de l'Equateur et du Brésil » (art.96).

Le plus remarquable en la matière est le caractère particulier des entités territoriales, auxquelles un certain degré d'autonomie, en termes d'administration et de gestion fiscale indigènes, a été donné en vertu des articles 286, 287, 329 et 330 de la Constitution.

En tant qu'entité territoriale, le territoire indigène jouit du droit à s'autogouverner, à fixer les impôts locaux, à contribuer aux impôts de la nation, à gérer ses propres ressources et à fournir les services publics incombant aux collectivités territoriales, tels ceux relatifs à la santé, à l'éducation, à l'aménagement de base du territoire ainsi qu'à l'infrastructure communautaire.

En matière de terres et de territoires, ce qu'il faut retenir, c'est le caractère inaliénable, imprescriptible et insaisissable attribué par l'article 63 de la Constitution aux « terres communales des groupes

l'ordre public sur leur territoire, conformément aux instructions et aux dispositions du gouvernement national. 5. Représenter leur territoire auprès du gouvernement et des autres entités dont ils font partie. 6. Et enfin, toutes les autres fonctions inscrites dans la Constitution ainsi que dans la législation.

ethniques » ainsi qu'aux « terrains publics dont la propriété est collective ».

Sur la juridiction des Indiens : l'article 246 de la Constitution Politique doit être interprété dans un double contexte : d'une part, celui de la reconnaissance faite dans le passé, avec toujours plus d'importance, de l'existence d'un pluralisme juridique dans la société, qui coexiste avec les lois édictées par l'Etat et lui ôte des espaces de réglementation et, d'autre part, les efforts de changement de l'administration de la justice qui sont faits en Colombie.

La Constitution reconnaît la justice des indigènes et, d'une certaine manière, la protège, puisqu'elle en concède et en autorise l'exercice dans le territoire de compétence. Mais aussitôt après avoir bénéficié de cette reconnaissance et de cette protection, à l'inverse, elle se voit limitée au cadre constitutionnel et légal de la République, et l'on énonce qu'elle devra être coordonnée avec le système judiciaire national (Art. 246). Autrement dit, la justice indigène, malgré sa spécificité reconnue fait partie de quelque chose de « plus grand », la justice de la République de Colombie. On lui demande de ne pas provoquer de rupture dans l'Unité nationale et de ne pas ignorer les principes fondamentaux du droit national, mais au contraire de contribuer à leur renforcement.

La reconnaissance de l'indianité est double, elle concerne leur coutume, et leurs « juges ». Néanmoins, si les deux systèmes nationaux et indiens entrent en conflit normatif, il est dit que la justice des indiens doit respecter les limites tracées par les Droits de l'Homme. La question n'est pas si facile à résoudre : que se passe-t-il si un groupe d'indiens avec sa culture et ses éléments décide que la vie collective est plus importante que la vie individuelle ? Est-ce qu'on est en droit de dire que l'on ne peut accepter cette justice des Indiens parce que « la propriété de soi » (comme dit J. Locke dans le Second traité sur le gouvernement civil)) forcément individuelle est un droit fondamental ? Comme nous le verrons, la Cour suprême a été chargée de régler toutes ces questions embarrassantes

c) Les lois d'application de la Constitution

Il n'y a pas de lois d'application directement liées au sujet des indigènes mais des réformes légales des divers codes ont été influencées par l'idée centrale de la Constitution Politique de Colombie sur la protection des droits fondamentaux.

Ces lois mettent en œuvre des principes de reconnaissance de la diversité culturelle dans le pays.

La loi pénale de 1980 reconnaissait encore la discrimination des Indiens, ce que le professeur Fernando Velasquez a critiqué en écrivant : « Pour ce code les indigènes, en raison de leur nature, portaient les stigmates d'inimputables et d'immatures psychologiques. Cette attitude entraînait leur méconnaissance comme personne capable d'autodétermination par rapport à des valeurs. On n'admettait ni leur manière de percevoir le monde ni leur singularité. Ce déni de dignité outre le fait qu'il entretenait l'idée d'un retard mental et culturel n'était rien d'autre qu'un monstre d'inspiration colonialiste complètement éloigné de la réalité »³⁸⁷.

Le code pénal de 2000 et les développements jurisprudentiels qui ont suivi ont au contraire reconnu le caractère positif de la diversité culturelle³⁸⁸. Le Code pénal de 2000 (Loi 599 de 2000) reprend le concept élargi d'inimputabilité pour cause de diversité culturelle (art. 33) et de mesures de sécurité³⁸⁹, telles que la réintégration au milieu culturel qui

³⁸⁷ Le code pénal, au cours de l'histoire, a traité les indigènes comme des incapables. Le code pénal de 1980 concevait l'indigène comme insusceptible d'imputabilité. L'article 96, § 3, qui s'articule avec d'autres mesures de sécurité pour les « inimputables », énonçait : « Quand il s'agira d'un indigène inimputable, pour immaturité psychologique, la mesure consistera à le réintégrer à son milieu naturel ».

Aujourd'hui dans le code pénal et par une sentence de la Cour constitutionnelle C-370 de 2002, le fait d'être différent ethniquement permet de qualifier l'indigène d'inimputable non pour incapacité, mais du fait de son appartenance à son groupe ethnique, l'adhésion à une autre vision du monde peut permettre de le déclarer irresponsable.

³⁸⁸ Ainsi la décision C-370 de 2002 de la cour suprême lorsqu'elle pose que : « Dans de nombreux cas dans lesquels une personne présente une conduite typique et antijuridique, mais qu'elle ne peut comprendre l'illicéité de son acte pour cause de diversité culturelle, elle ne sera pas punissable, étant donné que la personne a commis une erreur de droit insurmontable en raison de son conditionnement culturel. Il existe cependant certains cas pour lesquels cette clause d'exclusion de la responsabilité n'opère pas, quand l'erreur aurait été évitable si la personne avait été attentive, ou si la personne connaissait l'illicéité de son comportement, même si elle n'a pu déterminer sa conduite sur la base de cette connaissance. Dans les autres cas « l'inimputabilité » protège la diversité culturelle en évitant que soit prononcée une peine » (C. Const., Sent. C-370, 14 mai 2002, M.P. Eduardo Montealegre Lynett).

³⁸⁹ ARTICLE 32 – Absence de responsabilité. Il n'y aura pas responsabilité pénale lorsque : ...10.-on agit par erreur de droit insurmontable et qu'il n'existe pas dans la conduite un fait constitutif de la description typique ou que concourent les éléments objectifs d'une cause qui exclut la responsabilité. Au cas où l'erreur aurait été surmontable la conduite sera sanctionnée quand la loi l'aurait prévue comme coupable. Quand l'agent agit par erreur dans des circonstances qui pourraient être rapportées à un type pénal plus léger, il aura à répondre de ce fait privilégié supposé. 11.- On agit dans l'erreur insurmontable de la licéité de sa conduite. Si l'erreur était surmontable, la peine sera réduite de moitié. Pour considérer l'existence de la conscience de l'anti juridicité il suffira que la personne ait eu l'occasion, raisonnablement d'être au courant du caractère répréhensible de sa conduite. 12. L'erreur insurmontable dans des circonstances qui seraient prétexte à l'atténuation de la peine, il sera appliqué une peine réduite.

ARTICLE 33. INIMPUTABILITE. Est inimputable qui, au moment d'avoir une conduite typique et antijuridique n'aurait pas la possibilité de comprendre son illicéité ou de se définir par rapport à cette compréhension, pour cause d'immaturité psychologique, perturbation mentale, diversité socioculturelle, ou états équivalents. Alinéa souligné déclaré CONSTITUTIONNEL par la Cour constitutionnelle par l'arrêt C 370-02 du 14 mai 2002, Magistrat rapporteur Dr. Eduardo Montealegre Lynett ; "avec les deux sens suivants : i) que l'inimputabilité ne résulte pas d'une incapacité sinon d'une vision du monde différente, et ii) qu'en cas d'erreur insurmontable d'interdiction pour cause de cette diversité culturelle, la personne doit être absoute et non déclarée inimputable conformément à ce qui est défini dans cet arrêt ».

ARTICLE 69. MESURES DE SECURITE. "Alinéa souligné ANTICONSTITUTIONNEL" ; les mesures de sécurité sont :

1. L'internement en établissement psychiatrique ou dans une clinique adéquate.
2. L'internement dans un établissement d'études ou de travail.
3. La liberté surveillée.
4. La réintégration dans le milieu culturel propre

leur est propre. Il est ici tenu compte de l'erreur de droit insurmontable pour cause de diversité culturelle dans l'article 32.

L'évolution législative qui a porté sur la non-responsabilité pénale pour cause de diversité socioculturelle est une manifestation remarquable du changement d'attitude de l'esprit public et du milieu juridique dans le sens d'un respect de la culture indigène.

Je pense aussi qu'il vaut la peine de préserver le projet d'articulation des juridictions « nationales » et indiennes étant donné qu'il tient compte de la diversité des cultures, de l'égalité et du dialogue pluriculturel. Il organise différentes situations juridiques qui permettent à un Indigène et à un Occidental d'avoir un espace commun de rencontre en précisant les règles de compétence et les moyens de respecter certains principes directeurs du procès tels que : l'accès à la justice, la notion de procès juste et équitable, l'indépendance judiciaire, le respect de la diversité³⁹⁰, des particularités linguistiques et la réciprocité.

En 2003 devant le Sénat, lors d'un premier débat sur le Projet Statutaire n° 35a en vue de la révision de l'article 246 de la Constitution le sénateur Carlos Gaviria Diaz a insisté sur l'importance

³⁸⁹ L'article 69 montre qu'il n'existe pas de mesures de sécurité pour les inimputables (indigène) puisqu'est déclaré anticonstitutionnel l'alinéa 4 et la plus complète liberté est laissée à l'individu non responsable.

³⁹⁰ La jurisprudence recourt pleinement à la notion d'inimputabilité en raison de la différence socioculturelle ; ceci a un double avantage : 1. Cette notion quand elle est invoquée permet au procès pénal d'aller jusqu'à son terme. Elle constitue une solution tant que le législateur n'a pas harmonisé la juridiction indigène avec la nationale et elle évite le recours à des mesures de sécurité contraignantes. C'est un cas de « responsabilité » sans conséquences pénales. 2. Cette notion modifie quelque peu les finalités du processus pénal a) du point de vue du rôle de garantie, elle permet l'exonération de responsabilité de l'inimputable, quand est démontrée la forme atypique (il n'y a pas de comportement typique) de la conduite ou l'existence d'une justification ou d'une non culpabilité ; b) elle permet d'établir un dialogue multiculturel, le juge peut expliquer au prévenu qu'en raison de la diversité des visions du monde sa conduite peut ne pas être permise dans notre contexte culturel. Ce dialogue a une fonction préventive il évite certaines conduites qui peuvent léser des biens juridiques ; c) elle n'empêche pas que les « victimes » du délit aient l'occasion d'exercer leurs droits constitutionnels et légaux, et d) durant le déroulement du procès, l'inimputable pour diversité socioculturelle ne pourra pas être affecté par une mesure de sécurité ou de protection prise à son encontre. (C. Const. Sent. 370/2002 MP : Eduardo Montealegre). Logique avec elle-même la Cour suprême de justice refuse le bénéfice de la notion d'inimputabilité dans les cas où le prévenu indigène est intégré à un milieu occidental et en état de comprendre l'illicéité de son acte. Dans un cas de meurtre perpétré à l'endroit d'un « sorcier » la Cour a argumenté sa sentence en refusant la notion d'inimputable : « Les faits présentent l'accusé comme une personne avec des caractéristiques physiques, mentales, familiales et sociales normales, au sein du milieu [occidentalisé] dans lequel il a été élevé ; d'origine indigène, c'est une personne fortement déracinée de sa culture et très influencée par la population non indigène, avec des côtés propres à une personne civilisée, ce dont témoigne indubitablement la clarté d'expression et de réflexion que l'on trouve dans ses déclarations. Par conséquent, aucun élément ne permet de dire qu'il s'agit d'une personne incapable de comprendre le sens de ses actes et d'ajuster sa volonté en fonction de cette compréhension. Pour résumer, rien n'indique un sujet inimputable ; le seul élément sur lequel se fonde la conclusion contraire de l'expert est l'explication qu'il a donnée pour justifier l'homicide qu'il a commis, en expliquant son geste par le fait que la victime était un « sorcier » qui avait « ensorcelé » plusieurs personnes de sa famille, ainsi que lui-même, étant donné qu'il était malade ; cette idée été alimentée par un autre sorcier nommé don S., l'accusation aurait été corroborée par la victime elle-même qui aurait accepté de mettre en cause la vie d'un tiers par ses incantations et manipulations ». Mais on observe que dans la communauté du prévenu, la sorcellerie n'est pas punie de mort, ni de main propre ni par sorcellerie contraire, étant donné que l'inculpé lui-même informe que tout conflit est résolu par l'autorité nationale dont le siège se trouve à L..., après enquête au CAI de police du kilomètre six. Le tribunal ne conteste pas que l'accusé ait des croyances magiques, comme nombre de personnes, mais cette philosophie respectable n'autorise personne à attenter à la vie de ses semblables » (C.S.J., Cas Pénal. Sent. 26 nov. 2003 – Réf. 16189. M.P. Jorge Luis Quintero Milanés).

pour le développement légal de la Constitution de toutes les questions liées à la diversité ethnique et culturelle. L'objectif du projet se trouvait décrit dans l'article premier de son chapitre premier dans les termes suivants :

La présente loi cherche à mettre en place des formes de coordination entre la juridiction particulière indigène et le système judiciaire national et prévoit d'autres dispositions en relation avec les fonctions des autorités des communautés indigènes.

Les bases constitutionnelles et légales du projet sont les suivantes : Depuis que la nouvelle Constitution est entrée en vigueur, il est apparu comme évident que la protection de la diversité ethnique et culturelle ainsi que la reconnaissance de la juridiction indigène présente des contradictions et provoque des tensions avec la juridiction ordinaire. Le nouveau modèle d'Etat consacré depuis la Charte politique de 1991 exige la coordination et la coexistence pacifique de diverses conceptions du monde qui peuvent être antagoniques. Il existe de nombreux exemples de ces contradictions : les droits humains comme préceptes universels, face aux conceptions particulières des peuples indigènes ; l'autonomie des peuples indigènes face au caractère unitaire de la nation ; la reconnaissance des indigènes comme membres de communautés particulières et en même temps comme citoyens colombiens.

D'autre part, la reconnaissance constitutionnelle³⁹¹ de la diversité ethnique et culturelle correspond à une nouvelle vision de l'Etat dans laquelle on ne considère plus la personne humaine comme un individu abstrait, mais comme un sujet avec des caractéristiques particulières, revendiquant pour lui sa propre conscience éthique. Des valeurs telles que la tolérance et le respect de la différence, deviennent des impératifs au sein d'une société qui se fortifie dans la diversité, dans la reconnaissance de ce qu'en son sein chaque individu est un sujet unique et singulier qui peut rendre possible son propre projet de vie.

A ce propos, le projet de loi statutaire part de la base d'une reconnaissance de la diversité existant sur le territoire colombien. Il cherche de cette manière à promouvoir la décentralisation et l'indépendance des autorités indigènes afin qu'elles soient en mesure de diriger la vie de leurs semblables en accord avec les particularités

³⁹¹ Les bases constitutionnelles et légales du projet en discussion sont : les articles 1°, 2°, 4°, 7°, 10°, 13°, 29°, 70°, 92°, 116° et 246° de la Constitution politique de Colombie, la Convention internationale 169 de l'O.I.T., la Loi 21 de 1991 et la Loi 270 de 1996, portant sur l'organisation de l'administration de la justice.

qui les caractérisent. De même, la proposition tend à favoriser une idée de liberté et d'indépendance des communautés, matérialisant davantage le principe d'égalité, assurant que le processus d'administration de la justice ne passe pas au-dessus des particularités de chaque communauté, et protégeant mieux les droits individuels des citoyens.

La Cour constitutionnelle, à défaut de législation explicite, s'est chargée de garantir la coexistence pacifique des diverses cultures de Colombie, résolvant les conflits entre elles et la société majoritaire avec des critères ouverts, des études anthropologiques et, en général, en faisant le possible pour engager un dialogue interculturel qui parvienne à donner des réponses satisfaisantes au problème de la diversité culturelle en Colombie. Dans cet ordre d'idées, la jurisprudence de la Cour constitutionnelle a placé l'interprétation des relations interculturelles sous le principe de l'autonomie la plus large possible et de réduction maximum des restrictions.

A la lecture de ce projet on mesure le chemin qu'a pu parcourir la Colombie dans la reconnaissance positive de la diversité culturelle, nous allons en avoir confirmation en examinant dans la section suivante la Cour constitutionnelle, institution clé de l'évolution du droit colombien.

C/ La Cour Constitutionnelle

La Constitution de 1991 fut élaborée au milieu de grands affrontements sociaux pour réclamer surtout une plus grande participation de la population dans toutes les sphères de l'Etat. Il en résulta un corpus normatif qui reconnaît la pluralité, organise la participation politique du plus grand nombre et le respect des garanties fondamentales des individus.

En même temps, des mécanismes juridiques permirent aux droits et traités internationaux d'être reconnus comme critères d'interprétation des différentes normes légales internes.

Pour passer de la généralité des grands principes affirmés dans l'ordre juridique interne ou reçus de l'ordre international à leur interprétation et à leur application concrète, la Constitution se repose sur le pouvoir judiciaire et tout spécialement sur sa cour suprême dite

Cour constitutionnelle. Nous allons examiner son organisation puis l'orientation suivie par sa jurisprudence.

1 / L'organisation de la Cour

a) Sa composition, ses pouvoirs.

La Colombie est régie par sa Constitution et par ses lois mais sa haute jurisprudence dispose aussi d'un pouvoir important d'interprétation de tous les textes de droit positif principalement grâce à deux procédures : l'exception d'inconstitutionnalité devant la Cour constitutionnelle et les actions en nullité auprès du Conseil d'Etat.

Une source supplémentaire du droit consiste à inclure dans ce que l'on appelle le « bloc de constitutionnalité » certains traités de droit international ratifiés par la Colombie, lorsqu'ils régulent des droits humains qui ne peuvent être suspendus dans des états d'exception.

Les traités internationaux signés par l'Etat colombien doivent satisfaire aux formalités législatives comme toute autre norme de l'Etat colombien et doivent en plus être approuvés obligatoirement par la Cour constitutionnelle. Une fois qu'elle a prononcé le jugement de conformité avec la constitution, l'Etat peut ratifier la norme internationale. Les déclarations des instances internationales qui traitent des droits humains sont considérées comme un critère auxiliaire d'interprétation.

La Cour Constitutionnelle³⁹² comme garante de la Constitution possède diverses attributions, en particulier : 1) elle juge les cas soumis par des citoyens qui attaquent, pour inconstitutionnalité ou vice de forme, des amendements de la Constitution ; 2) elle décide si l'organisation d'un référendum ou d'une assemblée constituante en vue d'amender la Constitution est compatible avec celle-ci, quand sont alléguées des erreurs de procédure ; 3) elle juge les cas soumis par des citoyens qui mettent en cause pour inconstitutionnalité des lois ou des décrets ayant force loi, que ce soit sur le plan procédural ou substantiel ; 4) Elle se prononce sur la constitutionnalité des décrets pris par le Gouvernement suite à une déclaration d'état d'urgence ; 5) Elle se

³⁹² Selon l'article 239 de la Constitution, la Cour constitutionnelle comporte un nombre impair de magistrats issus de diverses spécialités du droit. Ils seront élus par le Sénat de la République, chacun pour huit ans, mais non rééligibles.

prononce sur la constitutionnalité des projets de loi que le Gouvernement aurait contestés comme inconstitutionnels pour des raisons de procédure ou de substance ; 6) Elle révisé les décisions des tribunaux inférieurs relatives aux actions instaurées pour la protection de certains droits constitutionnels (actions de *tutela*) ; 7) Elle se prononce sur la constitutionnalité des traités internationaux.

Elle a commencé à fonctionner en 1992. Elle a très vite bénéficié d'un haut niveau de respectabilité et de prestige étant donné qu'elle traite de manière indépendante et objective des questions de grande importance pour l'exercice des droits et la garantie de l'autorité de la loi. Elle a rendu des jugements très clairement justifiés sur des sujets qui vont de la constitutionnalité des amnisties pour délits politiques, aux lois relatives aux droits de la femme dans le travail, à la déclaration des états d'urgence, etc.

Cette cour est donc un organe majeur de la vie juridique colombienne, à côté des actions publiques en inconstitutionnalité qu'elle a à trancher et qui concernent des principes généraux ou abstraits, elle participe à travers l'action de *tutela* à l'adaptation du droit à la réalité sociale colombienne. C'est par le moyen de cette procédure en particulier que les coutumes indiennes peuvent, cas par cas, obtenir une reconnaissance officielle.

b) L'action de tutela

Dans la juridiction constitutionnelle, l'action de « tutela » a été créée par la Constitution de 1991 pour assurer la sauvegarde des droits fondamentaux. C'est une procédure sommaire, que l'on peut introduire en première instance auprès de tout juge ordinaire s'il a sa juridiction dans le territoire des faits et elle peut être soumise par toute personne oralement ou par écrit.

Dans certains cas, il s'agit d'un mécanisme transitoire qui protège les droits fondamentaux dans l'attente d'une décision définitive émanant de la juridiction compétente pour l'affaire en question. Les décisions des juges de « tutela » visent à la protection d'un droit fondamental ou à la réparation d'un dommage causé.

La « tutela » vise à annuler ou empêcher les actions ou omissions d'entités étatiques ou publiques ou de ceux qui administrent des services publics. Contre des particuliers elle peut être reçue s'il s'agit d'un cas de subordination ou d'atteinte à un intérêt public ou collectif.

Les décisions des juges de « tutela » peuvent être réformées en appel. De plus, la Cour constitutionnelle peut reprendre les « tutelas » jugées en seconde instance pour les réviser, avec la faculté de les révoquer et de rendre un jugement définitif. Les décisions des actions de « tutela » ne sont exécutoires que pour les parties mais la jurisprudence qu'elles représentent se constitue en auxiliaire pour les décisions ultérieures relatives à des cas semblables.

A partir de l'étude de cas concrets, la Cour constitutionnelle a tenté d'établir les règles qui doivent guider l'interaction de la justice « blanche » avec la justice indigène. La Constitution garantit les droits fondamentaux à tous les habitants du territoire national sans exception, mais pour les peuples indigènes, ces droits représentent des notions étrangères à leur vision du monde ou bien, dans le meilleur des cas, ils leur donnent un contenu différent de celui retenu par la normativité de l'Etat.

La Cour Constitutionnelle, afin de bien comprendre les variables identitaires des groupes ethniques et la collision qui se produit entre les principes directeurs de chacun des systèmes, centre son attention sur les relations et les différences culturelles³⁹³.

Il apparaît que les actions de « tutela » sont intentées quand se présentent des difficultés de quatre ordres :

- a) des différences ethnico-culturelles qui se manifestent au sujet de principes, de règles de cohabitation sociale ou « d'usage » de la nature ;
- b) le laxisme des acteurs lorsqu'il s'agit de s'ouvrir ou de s'enfermer vers des positions contraires ;
- c) les difficultés de la société hégémonique à comprendre l'identité des indigènes au-delà de toute notion génétique ;
- d) la difficulté à construire une société plurielle qui permettrait l'expression et le développement de chaque ethnie. Un blocage peut exister lorsque la différence de l'autre n'est appréhendée que sous un angle ethnocentrique, raciste et discriminatoire.

L'importance de la « tutela » ne doit pas être minimisée. Elle a ouvert la possibilité de renforcer des espaces de lutte, de stimuler la

³⁹³Le travail qu'effectue ou demande la cour s'apparente aux remarques de Burton BENEDICT. "Stratification in Plural Societies. American Anthropologist". 1962.

multiplicité des matrices culturelles et de venir en aide aux différentes identités collectives tout en les mettant en communication entre elles et avec le « tout » social³⁹⁴.

La Cour Constitutionnelle a permis que l'idée de « communauté indigène » se dépouille de son caractère factice et abstrait pour devenir un « sujet » concret de droits fondamentaux.

La mise en pratique de l'idée de cohabitation de systèmes juridiques différents doit au minimum admettre les points suivants : ne pas craindre les autonomies collectives ; garantir les droits fondamentaux constitutionnels pour tous les individus dans les questions de cohabitation ; admettre que les normes légales impératives de la République priment sur les us et coutumes des communautés indigènes si, et seulement si, elles protègent directement une valeur constitutionnelle supérieure au principe de la diversité ethnique et culturelle sinon les us et coutumes d'une communauté indigène priment sur les normes et les dispositions légales.

Il existe une tension entre la reconnaissance constitutionnelle de la diversité ethnique et culturelle et la consécration des droits humains fondamentaux. Tandis que ces derniers, au plan philosophique, se fondent sur des normes transculturelles prétendues universelles, le respect de la diversité suppose, lui, l'acceptation de visions du monde et de standards de valeurs différents et parfois même contraires aux valeurs d'une éthique universelle. Le plein respect des droits constitutionnels fondamentaux dans les territoires indigènes constitue une limite au principe de la diversité ethnique. Pourtant au niveau du droit international et en particulier dans le domaine des droits humains, cette diversité est considérée comme compatible avec un univers de cohabitation et de dialogue entre les cultures et les nations, indispensable à la paix, à la justice, à la liberté et à la prospérité de tous les peuples.

Une limite constitutionnelle explicite à l'exercice du pouvoir punitif par les autorités des peuples indigènes est constituée par l'interdiction d'imposer des peines d'exil, d'emprisonnement à perpétuité et de confiscation (Constitution Nationale Art. 38).

Une société libérale se distingue par la manière dont elle traite les minorités, y compris celles qui ne partagent pas la définition dominante

³⁹⁴ Entretien personnel avec Polar Valencia, Avocate Conseil, Organisme Indigène de l'Antioquia, 2005.

du bien, et surtout par les droits qu'elle accorde à tous, y compris aux minorités ethniques. Dans ses décisions doivent pouvoir se refléter des différences importantes dans des sujets qui touchent à la justice, et aux châtiments, à la reconnaissance des autorités légitimes qui entretiennent la réalité de ces minorités et fixent les traits de leur culture et décident finalement du degré d'autonomie dont elles veulent jouir vis-à-vis des autres membres de la société globale.

Le système colombien est un grand pas en avant. Il offre à la fois une reconnaissance explicite de l'administration de la justice placée entre les mains des Conseils indigènes et avec la procédure de « tutela », il a mis au point un mécanisme souple qui peut permettre la défense des droits indiens. Avec cette reconnaissance de l'autonomie indigène il s'est mis en accord avec les prescriptions internationales sur les peuples minoritaires ou autochtones.

Dans la section suivante nous avons sélectionné un certain nombre de cas concrets qui ont été transmis à la Cour en vertu de la procédure de « tutela ». On verra comment cette haute autorité et les très grands juristes que sont ses magistrats rapporteurs ont pu élaborer petit à petit une reconnaissance franche des droits collectifs des Indiens sans sacrifier les droits individuels des membres de leurs ethnies. Cet exercice de conciliation est d'autant plus remarquable que la tradition juridique occidentale offrait peu de modèles pour parvenir à harmoniser des coutumes immémoriales avec les principes essentiels du droit moderne.

2 / La jurisprudence de la Cour

Au fil de ses décisions, la Cour constitutionnelle a élaboré une série de concepts juridiques protecteurs des coutumes indigènes. Nous citerons en particulier ceux de : « intégrité ethnique », « préservation de l'habitat naturel », « propriété collective des terres habitées par une communauté », « égalité matérielle », « détermination autonome de leurs institutions politiques », « administration de leur justice sur leur territoire » et plus généralement « développement de l'autonomie juridique indigène ». A ces concepts qui concernent le champ politico-juridique s'ajoutent ceux qui visent le champ culturel : « survie culturelle », « choix libre de la vision du monde et de la religion », « égalité linguistique », « reconnaissance et protection de la médecine traditionnelle ».

Dans les pages qui suivent nous allons donner des exemples qui concernent la reconnaissance de l'autonomie de la juridiction indigène. Ce thème très général se décline sous trois principes : la reconnaissance de la diversité ethnique, le principe d'égalité et la notion de procès juste et équitable.

Les jugements que nous allons présenter peuvent se trouver sur la page Web : <http://www.ramajudicial.gov.co/>

a) Le Principe de diversité

Comme nous l'avons vu auparavant, la Constitution de 1991 a commencé à admettre la diversité culturelle des populations de Colombie³⁹⁵ à travers certaines procédures législatives et jurisprudentielles. Elle a fait un pas sensible vers la reconnaissance que ses indigènes sont des êtres humains au même titre que les autres et qu'ils possèdent une histoire et une richesse ancestrale qui doivent être protégées et enseignées, ceci étant valable pour les générations actuelles et futures.

Cette diversité culturelle doit être considérée comme une partie de la biodiversité. De même que la diversité génétique ou celle des espèces, certains attributs des cultures humaines (par exemple le nomadisme ou la rotation des cultures) représentent des « solutions » aux problèmes de survie dans des milieux déterminés. Le pluralisme culturel s'exprime par la diversité des langues, des croyances religieuses, des pratiques du travail de la terre, dans l'art et la musique, la structure sociale, la justice, la sélection des cultures, les habitudes alimentaires et quantité d'autres manifestations de la société humaine.

La protection de la diversité ethnique et culturelle figure dans la Constitution dans les articles 7³⁹⁶ (diversité des cultures), 10 (diversité

³⁹⁵ En juin 2005, les pays d'Amérique latine ont annoncé qu'ils adopteraient en octobre suivant, lors de la Conférence qui se tiendrait à Paris, la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles de l'Unesco.

³⁹⁶ Article 7 de la Charte politique : « L'Etat reconnaît et protège la diversité ethnique culturelle de la nation colombienne ».

Article 10 : Il établit également que les langues et les dialectes des différents groupes ethniques sont des langues officielles sur leur territoire.

des langues), 13 (principe d'égalité sans discrimination), 61 (reconnaissance de l'ethno-éducation) et 70 (droit à la culture). Tous ces articles ont été développés par la jurisprudence de la Cour constitutionnelle.

Elle a reconnu l'existence du cadre intangible du pluralisme et de la diversité ethnique et culturelle des peuples indigènes. Elle a posé des limites à sa modification par voie législative. Une intervention de ce type ne peut se justifier que si elle est fondée sur un principe constitutionnel dont la valeur soit supérieure à celle de la diversité ethnique et culturelle.

Depuis la Constitution de 1991, il est devenu évident que la protection de la diversité culturelle ainsi que la reconnaissance de la juridiction indigène représentent un progrès en même temps qu'elles sont source de contradictions et de tensions avec les juridictions ordinaires. Le nouveau modèle d'Etat consacré par Charte politique de 1991 exige la coordination et la coexistence pacifique de diverses conceptions du monde qui peuvent être antagoniques. Il existe nombre d'exemples de ces contradictions : les droits humains, comme présupposés universels, face aux conceptions particulières des peuples indigènes ; l'autonomie des peuples indigènes face au caractère unitaire de la nation ; la reconnaissance des indigènes comme membres de communautés particulières et en même temps comme citoyens colombiens.

Par ailleurs, la reconnaissance constitutionnelle de la diversité ethnique et culturelle répond à une nouvelle vision de l'Etat dans laquelle la personne humaine n'est plus conçue comme un individu abstrait mais comme un sujet avec des caractéristiques particulières, qui revendique pour lui sa propre conscience éthique. Des valeurs comme la tolérance et le respect de la différence, se convertissent en impératifs dans une société qui estime désormais qu'elle se fortifie par sa diversité, et pose qu'en son sein chaque individu est un sujet unique et singulier, qui doit pouvoir mener à bien son propre projet de vie.

Article 13 : Il instaure l'égalité face à la loi ainsi que le droit de tous à l'égalité des droits, des libertés et des chances, sans discrimination aucune quant au sexe, à la race, à l'origine nationale ou familiale, à la langue, à la religion, à l'opinion publique ou à la philosophie.

Article 68, indique que : « (...) Les membres des groupes ethniques auront droit à une formation qui respecte et développe leur identité culturelle ».

Article 70 : établi que : « (...) La culture, dans ses diverses manifestations, est un fondement de la nationalité. L'Etat reconnaît l'égalité et la dignité de tous ceux qui vivent ensemble dans le pays (...) ».

Bien que constitutionnellement cette diversité ait été acceptée, l'articulation des juridictions ne s'est pas développée législativement. Il existe des contradictions politiques ; les groupes ethniques se trouvent rejetés et les projets qui visent à faire valoir leurs droits sont archivés sans suite, faute de consultation des communautés et faute de volonté politique.

Nous allons voir, à travers plusieurs exemples, ce qu'il en est lorsque des questions qui touchent à la diversité culturelle sont soumises à la Cour.

1. Jugement T 380 de 1993, Rendu à la demande de la Communauté Embera Katio du Choco, Magistrat rapporteur. P. Eduardo Cifuentes Muñoz.

La Cour constitutionnelle révisa³⁹⁷ la « tutela ». Elle estima que la communauté de Chagerado avait souffert un dommage consommé et qu'elle pouvait en outre continuer à souffrir de préjudices si une restauration du milieu n'était pas entreprise.

Le jugement décida qu'il fallait que soient évalués les dommages causés et restaurées les ressources naturelles affectées par l'exploitation forestière illicite.

Surtout, la Cour indiqua que la communauté indigène « avait cessé d'être seulement une réalité factice et légale pour devenir un véritable « sujet » de droits fondamentaux », étant donné que, « (...) on ne peut véritablement parler de protection de la diversité ethnique et culturelle et de sa reconnaissance, si n'est accordé, sur le plan constitutionnel, un pouvoir substantiel aux diverses communautés indigènes qui leur confère un statut pour jouir de leurs droits

³⁹⁷ De mars 1987 à novembre 1990, la communauté Embera Katio du *resguardo* indigène Chagerado s'est trouvée affectée par des exploitations forestières industrielles. Celles-ci agissaient sans l'indispensable « permis forestier » qui aurait dû être accordé par l'organisme public Codechoco. Les travaux contestés étaient entrepris avec l'appui financier, l'assistance technique, les engins, le personnel et l'appui complet de la compagnie d'exploitation forestière du Darien Maderien SA.

Cette entreprise avait abattu complètement et systématiquement la forêt tropicale humide du *resguardo* communautaire situé autour du Rio Chagerado et de ses affluents Tebara et Taparal, ainsi que dans des zones voisines du *resguardo*, pour une superficie totale de 7.247 hectares. Cela eut pour effet d'affecter et de modifier l'habitat de la communauté, le convertissant en un fragile écosystème.

Cette exploitation se fit sans étude préalable, ni élaboration d'un plan de gestion forestière. Suite à ces faits, l'organisation indigène d'Antioquia représentant la communauté de Chagerado introduisit une action de « tutela ».

Le juge de la circonscription judiciaire d'Antioquia, saisi en première instance, rendit un jugement en faveur des intérêts de la communauté de Chagerado ordonnant à Codechoco et Maderin S.A. le financement d'une étude d'impact écologique et culturel et la formulation en conséquence d'un plan de gestion et de restauration dont ils devaient immédiatement payer l'exécution. Les condamnés ayant fait appel, la Chambre agraire du tribunal supérieur d'Antioquia, refusa la « tutela » à la communauté au motif que les dommages étaient déjà causés et que les mesures adoptées par le juge d'instance ne permettraient pas de contrecarrer les menaces contre la communauté et l'écosystème.

fondamentaux (...) ». L'ordonnance signale en outre que parmi les droits qui doivent être reconnus aux communautés se trouvent le droit à la subsistance et celui de n'être pas victimes de disparitions forcées.

2. Dans le Jugement C-053 de 1999, la Cour examinait le recours d'un demandeur contre l'article 43 de la loi 47 de 1993³⁹⁸.

La Cour déclare : dans les régions du pays qui jouissent d'une identité linguistique propre, reconnue comme officielle, on est en droit d'exiger d'un maître qu'il n'ignore pas l'usage de la langue locale. Ceci se déduit de la protection de la richesse culturelle qui est « une fin de l'Etat ». Cela ne l'empêche pas d'établir de manière autonome le contenu de son cours. Au contraire, cela garantit que sa mission éducatrice soit efficace et remplisse son rôle. Le refus de l'Etat de promouvoir, dans le milieu éducatif, l'usage de la langue native officielle, constituerait une violation de l'égalité, en discriminant, sans raison admissible, certaines expressions linguistiques légitimes. L'éducateur joue un rôle prépondérant. La connaissance de la langue native officielle est un témoignage de considération et de respect envers une communauté, facteur décisif pour engendrer une culture de paix en Colombie.

3. Le jugement C-058 de 1994 (Magistrat rapporteur Alejandro Martínez Caballero) portait sur la constitutionnalité d'une loi qui exempte du service militaire les membres des communautés indigènes qui habitent sur leurs territoires.

La Cour déclara que « n'était pas violé le droit à l'égalité lorsque l'on accorde un traitement différent aux indigènes, étant donné que la distinction se base sur des particularités du milieu culturel dans lequel se construisent leurs vies et dans lequel ils acquièrent leur identité ». Elle ajoutait que ce bénéfice ne concernait que ceux qui vivaient avec leur communauté sur leur territoire, étant donné que le propos essentiel de la norme « était de protéger le droit à la survie de la communauté et non d'accorder un privilège aux individus en raison de leur appartenance à une ethnie ». Cette décision a été particulièrement

³⁹⁸ Le demandeur développait sa critique de trois manières. En premier lieu, il signalait que l'article 10 de la Charte autorise uniquement l'Etat colombien à reconnaître le caractère officiel d'une langue sur le territoire de la communauté qui l'utilise. Cependant, dans le cas de la norme objet de la demande, la loi avait étendu le caractère officiel de l'« anglais » sur tout le territoire de l'archipel, sans tenir compte de la dispersion de la population native en diverses zones du département. Ainsi, le législateur ne pouvait faire sa reconnaissance sans définir au préalable la fraction de la population et le territoire propre qui était concernés.

Par ailleurs, il estimait qu'il n'était pas admissible que l'anglais soit imposé comme langue officielle étant donné que les natifs du département n'utilisaient pas cette langue comme moyen d'expression propre et que leur langue était le « Patois » [en français dans le texte]. En ce sens le législateur avait outrepassé son pouvoir en reconnaissant comme officiel un moyen d'expression non utilisé. Enfin, il signalait que l'on ignorait la liberté de l'enseignement lorsqu'on obligeait les maîtres du département à utiliser les deux langues officielles.

importante parce qu'elle a posé que le principe d'égalité, n'était pas un principe d'uniformité et se conciliait avec la diversité ethnique et culturelle.

4. Dans le jugement T 377 rendu en 1994 (Magistrat rapporteur Jorge Arango Mejía), la Cour a décidé que ce qui est déclaré dans l'ordonnance nationale au sujet de la pratique de la médecine (loi 14 de 1962) ne peut affecter l'activité des sorciers, guérisseurs ou chamans, étant donné que celle-ci est protégée par le principe de la diversité ethnique³⁹⁹. De surcroît elle a estimé que l'exercice de la médecine par des praticiens empiriques n'impliquait pas un risque social.

Auparavant, (Jugement T 408 de 1992, magistrat rapporteur Maître José Gregorio Hernández G.), la même Cour avait pourtant déclaré, à propos des titres professionnels : "[...] l'absence de titre ou de documents qui accréditent légalement la compétence pour exercer une profession, permettent – et même obligent – l'autorité à empêcher cet exercice pour que soit certaine la prévalence de l'intérêt général". Dans son jugement de 1994, la Cour modifia sa jurisprudence en utilisant un des alinéas de l'article 26 de la Constitution ainsi rédigé : « Les occupations, savoirs-faire et métiers qui n'exigent pas de formation spécialisée sont d'un libre exercice, sauf celles qui impliquent un risque social ».

5. La décision T 342 de 1994 rendue à la demande de la Communauté Nukak Maku⁴⁰⁰ consacre la préservation de la diversité ethnique et culturelle⁴⁰¹ des communautés indigènes.

³⁹⁹ Le demandeur « apportait à l'appui de sa thèse divers articles de la Constitution, pour lui les normes légales ne peuvent interdire l'exercice de la médecine aux praticiens empiriques, car en le faisant elles violent les droits constitutionnels fondamentaux de celui qui exerce son savoir et de celui qui désire être son patient. Elles ignorent leur liberté à tous deux, de même que la « diversité ethnique et culturelle de la nation colombienne », que l'Etat reconnaît. Le demandeur alléguait de surcroît que l'Etat colombien protégeait et reconnaissait le droit au travail de ceux qui se consacrent à la sorcellerie, au spiritisme, à la vente d'articles religieux et à d'autres pratiques de caractère mystique, magique ou religieux. Enfin il estimait que l'art des chamans pouvait obtenir des guérisons.

⁴⁰⁰ Le groupe indigène de chasseurs-cueilleurs Nukak Maku occupait une partie de la réserve forestière de l'Amazonie colombienne entre les Rios Guaviare et Inirida, et entre les savanes de La Fuga et la limite occidentale du département de Guainia. Cette délimitation, estimation approximative de la zone qui leur sert de terrain de chasse, de pêche et de cueillette de produits forestiers, représente en fait le territoire dans lequel ils se trouvèrent confinés par les avancées du peuplement colonisateur.

Une caractéristique fondamentale du mode de vie du groupe Nukak, est son organisation en petits groupes nomades de 6 à 30 personnes liées par des relations de consanguinité, affinités ou alliances. Leur nomadisme permanent est un trait qui les distingue des autres sociétés tribales. Leurs groupes se déplacent en fonction des points d'eau, de la concentration d'espèces végétales pour la cueillette de fruits, de zones de chasse ou de pêche, de lieux d'habitation temporaire, de rencontres, d'échanges, suivant le rythme annuel de la vie sylvestre. Les familles nucléaires avec leurs cognats et/ou alliés, effectuent les tâches de subsistance selon leur division sociale basée sur l'âge et le sexe. Chez eux il n'existe pas d'institutions économiques formelles ou spécialisées pas de division en classe non plus que de propriété privée. L'inventaire de la culture matérielle est très réduit et à la portée de chaque groupe au sein de son territoire. L'échange de biens est basé sur la réciprocité, elle est « généralisée », entre tous les groupes d'une même partie du territoire, ou « restreinte », entre les seuls groupes de proche parenté. L'organisation politique ne comporte pas de structures monolithiques légales ou

Les Nukak Maku s'adressèrent à la justice pour protester contre la pratique des ordres religieux à leur endroit qui menait à la ruine de leur mode de vie essentiellement nomade.

Dans leur demande ils montrent qu'à cause des difficultés rencontrées pour faire avancer leur tâche de conversion religieuse les missionnaires recourent à la méthode d'incitation au regroupement et à la sédentarisation du groupe à moyen terme. Ils incitent ces indiens à adopter progressivement la culture de jardins saisonniers. Pour cela, ils promeuvent le défrichage de la forêt et la plantation de cultures par des dons de semences de yucca, banane plantain, maïs, etc. Ils fournissent des outils de labour en échange de services personnels qui vont de l'entretien des installations du village à la collaboration linguistique pour l'apprentissage de la langue.

Comme le remarque la Cour : "Les Nukak, malgré ce qui a été dit, n'ont pas de connaissances en agriculture. Ces produits ne jouent pas un rôle important dans leur régime alimentaire ni au cours de leurs déplacement ni lors de leurs périodes de pause. Tout au plus ont-ils incorporé, influencés par les missionnaires et les colons, certaines formes de semailles avec des semences importées".

En sédentarisant les Nukak, les missionnaires exercent un prosélytisme religieux dont le but est de leur faire assimiler l'Évangile. Ceux-ci se défendent d'agir inconstitutionnellement en disant qu'ils ont étudié de manière approfondie la langue nukak pour trouver des correspondances abstraites entre le message chrétien et la cosmogonie des indiens ce qui éviterait toute acculturation traumatisante et toute perte des valeurs essentielles indiennes. Mais le recours des indiens note pourtant que : "Pour les missionnaires évangéliques, la mythologie, le rite, les danses, l'usage de substances psychotropes, et les pratiques médicales des Nukak sont du domaine du paganisme et du péché. Les missionnaires avec la figure du Dieu qui châtie, leur ciel et leur enfer prétendent [nous] faire rejeter peu à peu nos coutumes,

gouvernementales. Les fautes sont contrôlées selon les normes de la coutume qui se matérialisent par une sanction sociale et l'autorité d'un chef de groupe ou leader traditionnel, reconnu pour son expérience, son prestige ou son âge.

Ce groupe indigène, était inconnu, tant au niveau national qu'international, jusqu'en 1988, quand un groupe d'une quarantaine de personnes arriva au village de Calamar dans le département du Guaviare. Un débat urgent sur ce qu'il convenait de faire s'ouvrit au sein d'un comité de défense des groupes de chasseurs-cueilleurs, constitué d'organismes responsables d'un travail social dans les zones où se rencontrent des communautés indigènes. On rechercha l'appui économique de fondations étrangères, on formula des projets d'action immédiate et des chercheurs nationaux furent contactés pour réaliser un diagnostic préliminaire sur les Nukak.

jusqu'à provoquer un sentiment de honte et de rejet de [notre] histoire".

Les demandeurs déclarent que l'« assistance sanitaire » que l'« Association Nouvelles tribus de Colombie » prétend apporter aux Nukak Maku, porte atteinte à leurs droits ; à ce propos ils disent : « Nous avons dit comment le prosélytisme religieux et la conversion du peuple Nukak à la doctrine évangélique est l'objectif central de l'activité de « Nouvelles tribus ». Cette association s'appuie, se protège et se consolide sur un hypothétique besoin d'alléger l'« épouvantable » situation de santé, due aux déficiences de la médecine traditionnelle face aux maladies contractées. ».

Au vu de ce dossier la Cour Constitutionnelle a tranché en faveur du peuple indien. Elle a reconnu que la demande des Nukak relevait du champ de plusieurs principes reconnus par la Constitution : « la préservation de la diversité ethnique et culturelle », et « la conservation, préservation et restauration du milieu et des ressources naturelles qui le composent ». Elle a estimé que les communautés indigènes constituent une ressource naturelle humaine qui est une partie du milieu naturel, d'autant plus que en l'espèce cette population indigène occupe habituellement des territoires avec des écosystèmes de caractéristiques exceptionnelles et des valeurs écologiques qui doivent être conservées comme des parties intégrantes de ce que sont le patrimoine naturel et culturel de la Nation. De ce fait cette population indigène et son milieu naturel constituent un système ou un univers qui mérite la protection intégrale de l'Etat avec les droits fondamentaux dont sont titulaires les membres de cette communauté indigène.

6. Dans la décision T 349 de 1996 prononcée sur le recours du conseil indigène Chami, Magistrat rapporteur Carlos Gaviria Diaz, les faits soumis à la Cour posaient des questions de droit à la diversité ethnique et culturelle, de sphère de compétence d'une juridiction indigène et de droit à un procès équitable

La Cour constitutionnelle commença par dire que le conseil indigène Chami repoussant toute idée de mauvais fonctionnement de sa justice à l'encontre de l'accusé demandait que l'affaire soit jugée au nom de la protection de leur droit collectif à maintenir leur singularité culturelle. Mais elle ajouta que ce droit collectif à la diversité est garanti sauf lorsqu'il affecte un principe constitutionnel supérieur ou un droit individuel de l'un des membres de la communauté ou d'une personne qui lui est étrangère.

La Cour déclara en particulier : “Les restrictions à l’autonomie des communautés indigènes relatives à la détermination de leurs institutions et leurs formes de jugement sont justifiées lorsqu’il s’agit de mesures nécessaires pour protéger des intérêts hiérarchiquement supérieurs comme : le droit à la vie, l’interdiction de l’esclavage et de la torture, la légalité des procédures des délits et des peines ; et il s’agit des plus petites restrictions imaginables à la lumière du texte constitutionnel.”

7. La décision T 496 de 1996⁴⁰² concerne la communauté Paez, Magistrat rapporteur Carlos Gaviria Diaz. Elle pose des questions de droit à l’égalité et à l’autodétermination et à nouveau de limites de la juridiction des Indiens.

Dans les attendus de sa décision la Cour remarque que dans le cas de meurtre qui lui est soumis une juridiction spéciale indienne existe et peut en vertu de la coutume connaître de ce type de cas. Elle rappelle que le droit d’être jugé par ses propres autorités, conformément à ses normes et procédures, dans son milieu territorial est concédé en vue de garantir le respect de la vision du monde

⁴⁰² Le 7 novembre 1993, dans le quartier rural de Bajo Cañada, dans le Huila, l’inculpé a assassiné Gregorio Pumba Gutierrez, qui était un collègue de travail.

Cinq jours plus tard, le 12 novembre 1993, il fut capturé et mis à la disposition du Parquet du secteur 19 de La Plata, dans le Huila. On écouta sa version des faits et on lui attribua un défenseur d’office. Le 15 mai 1994, le Parquet établissait à son encontre un acte d’accusation.

Ultérieurement, et dans la phase probatoire du procès, qui revenait au Tribunal pénal troisième de la circonscription de La Plata fut demandée une évaluation psychologique de l’inculpé Guainas Finscue, pour établir « une éventuelle inimputabilité pour immaturité psychologique, du fait de sa qualité d’indigène inadapté au milieu social dans lequel il évoluait ». Une étude anthropologique fut également recommandée.

L’anthropologue légiste, dans un rapport du 24 janvier 1995, recommandait de renvoyer l’intéressé dans son milieu culturel, pour qu’il soit jugé selon les normes traditionnelles de l’ethnie Paez. Selon elle, l’intéressé est fidèle à ses traditions et coutumes et son passé culturel influe notablement sur son comportement. Le psychiatre légiste, au contraire, considérait que l’inculpé bien qu’étant un indigène attaché à sa culture était suffisamment en contact avec la civilisation pour comprendre l’illicéité de son acte et les conséquences qui en découlaient. Il fondait son avis sur le travail réalisé par l’intéressé hors de sa communauté plusieurs années durant, dans des “fincas de personnes non indigènes”.

Par arrêt du 26 avril 1995, le Tribunal pénal troisième de la circonscription de La Plata a condamné l’intéressé à la peine principale de 20 ans et 10 mois de prison pour le délit d’homicide. Dans la partie présentant les motifs de sa décision le tribunal se ralliait à l’avis du psychiatre légiste, l’inculpé ne pouvait être considéré comme inimputable puisqu’au moment de commettre le délit il ne souffrait d’aucune perturbation mentale ou d’immaturité psychologique qui auraient pu l’empêcher de connaître l’illicéité de sa conduite. A ce sujet il déclara :

“(…). L’inimputabilité est reconnue au natif dans la mesure où son éloignement des dénommés centres de civilisation colombiens l’empêchent de s’imprégner des fondements axiologiques y régnant mais il ne convient pas de l’évoquer dans le cas ci-dessus examiné”

Suite à cette décision, le défenseur de l’inculpé a fait appel en demandant la révocation partielle, du jugement car son client était « de toute évidence inimputable » et qu’il devait (selon l’article 96 du Code Pénal) être renvoyé dans son milieu naturel. Il rappelait pour cela l’avis de l’anthropologue légiste auquel, d’après lui, on n’avait pas accordé d’importance dans l’étude des preuves.

Le 5 juillet 1995, La Chambre pénale du Tribunal supérieur de la juridiction de Neiva rejeta la demande du pétitionnaire et confirma la condamnation. Il déclarait que le seul fait d’être indigène n’impliquait pas une incapacité à comprendre l’illicéité de la conduite et que par conséquent, dans chaque cas, il fallait étudier s’il existait ou non une immaturité psychologique au moment de commettre le fait répréhensible.

L’interpellé décida d’interjeter une action de « tutela », réitérant la demande de reconnaissance de sa race indigène pour pouvoir être jugé conformément aux lois de sa communauté.

particulière de l'individu. Pour autant précise-t-elle cela ne signifie pas que, chaque fois qu'un aborigène se trouve impliqué dans une conduite répréhensible la juridiction indigène est nécessairement compétente. La coutume indigène a ses limites qui se concrétisent selon les circonstances de chaque cas.

Pour la Cour dans la notion de coutume indigène se conjuguent deux éléments : l'un personnel qui implique qu'un individu doit être jugé en accord avec les normes et les autorités de sa propre communauté, et l'autre, géographique, qui permet que chaque communauté puisse juger les conduites qui ont lieu sur son territoire, en accord avec ses propres normes.

La solution peut varier selon que l'action envisagée est commise par un membre d'un peuple indigène sur son territoire à l'encontre d'un autre indien, ou si un indigène, de manière individuelle, agit contre qui n'est pas membre de sa communauté hors du cadre géographique du *resguardo*. Dans le premier cas, en vertu de considérations territoriales et personnelles, les autorités indigènes sont appelées à exercer leur pouvoir judiciaire ; mais dans le second, le juge peut être confronté à de multiples situations qui ne peuvent être résolues raisonnablement selon une règle de territorialité.

Dans sa décision qui repoussa la prétention du meurtrier, la Cour établit un *distinguo* très important entre la différence culturelle et l'immaturité psychologique. Elle posa que : "Les membres des communautés indigènes comme sujets éthiques sont appréhendés par le droit comme distincts, mais pour autant, bien que cette différence implique des modes de pensée variés elle ne peut être considérée comme une infériorité psychique ou comme une preuve d'immaturité psychologique ou de perturbation mentale. Accepter ce genre d'interprétation serait méconnaître la capacité d'autodétermination des peuples indigènes en relation avec leurs valeurs, et en outre impliquer une certaine connotation péjorative de « retard mental culturel ».

La Cour ajouta que l'Etat ne doit pas chercher à agir sur les paramètres de l'individu en signalant les voies à suivre pour le « corriger ». Cette forme d'interférence ôterait son efficacité à la reconnaissance constitutionnelle du pluralisme comme pilier axiologique de l'Etat social de droit, outre le fait de prétendre développer un concept de sujet en référence à des caractéristiques qui se croient « naturelles » dans le groupe qui les prêche.

Ceci ne signifie pas pour autant que l'indigène qui est jugé à la lumière du droit pénal doit toujours être traité comme quelqu'un qui connaisse et comprenne l'illicéité de son acte. Le juge, dans chaque cas, doit faire une étude sur la situation particulière de l'indigène, observant son niveau de conscience ethnique et le degré d'influence des valeurs occidentales hégémoniques, pour essayer d'établir si en fonction de ses paramètres culturels il savait qu'il commettait un acte illicite. Si se trouve confirmé le manque de compréhension du contenu et de la portée sociale de sa conduite, le juge devra conclure qu'il s'agit d'une différence d'évaluation et non d'infériorité dans les capacités intellecto-volitives ; par conséquent, il ordonnera de renvoyer l'indigène dans sa communauté pour qu'il y soit jugé par ses propres autorités.

8. Dans la décision SU-039 rendue en 1997⁴⁰³, la Cour avait à se prononcer sur la validité d'une autorisation de très gros travaux susceptibles de bouleverser l'environnement de la communauté Uwa.

La Cour admit que la délivrance de l'autorisation environnementale n'était pas valide. La participation de quelques membres de la communauté Awa à la procédure de « consultation » préalable ne pouvant être considérée comme valide du fait qu'elle n'avait satisfait ni aux conditions exigées par la Constitution, ni aux normes environnementales, ni à la législation indigène pour les cas où

⁴⁰³ Le défenseur du peuple (ombudsman ou protecteur des droits humains) présenta auprès du Tribunal supérieur du district judiciaire de Santafé de Bogota, une action de « tutela » contre le ministère de l'Environnement et la Société Occidentale de Colombie Inc. Il représentait dans son action 19 citoyens membres du groupe ethnique indigène U'wa, localisé dans les départements du Boyacá, du Nord Santander, de l'Arauca et du Casanare, représentant une population de plus de 5.000 personnes. Son recours était présenté au nom de citoyens « considérés individuellement et comme membres d'un groupe ethnique reconnu comme sujet collectif »

Les faits étaient les suivants :

En 1992, la Société Occidentale de Colombie Inc., sur la base d'un contrat d'association passé avec Ecopetrol pour l'exploitation d'hydrocarbures dans le pays, entama auprès de l'Inderena les démarches nécessaires à l'obtention de l'« autorisation environnementale » requise pour pouvoir engager des explorations géologiques. Il s'agissait de lui permettre de constater l'existence de puits et de gisements pétrolifères dans une zone qui comprend les municipalités de Saravena, Tame et Fortul dans le département de l'Arauca, Cubara dans le département du Boyaca et Toledo dans le département du Nord Santander, sur une étendue de 208.934 hectares, dans laquelle se trouvent plusieurs *resguardos* indigènes et parcs naturels.

L'Institut national des ressources naturelles renouvelables et de l'environnement (Inderena), après études, donna son accord sous réserve que « demeurent exclues de toute activité de prospection sismique les zones de parcs naturels de Tama et le Cocuy ». Le ministère de l'Environnement saisi à son tour donna son accord sous les mêmes conditions.

Toute cette procédure attira l'attention des défenseurs de la participation communautaire et citoyenne et en particulier en ce qu'elle concernait directement l'ethnie Uwa installée dans la zone d'impact du projet. On fit valoir contre l'autorisation l'article 330 de la Constitution ainsi que, dans la loi 99 de 1993, l'article 76 qui impose une « consultation préalable » des populations concernées et plus généralement « la législation indigène nationale en vigueur ».

Le ministère de l'Environnement organisa une consultation préalable dans la ville d'Arauca, sous la forme d'une réunion à laquelle participèrent quelques membres de la communauté U'wa des représentants des ministères des Mines et de l'Energie et de l'Environnement, des membres des entreprises Ecopetrol et l'Occidentale de Colombie Inc., qui accorda l'autorisation de travaux.

il s'agit d'adopter des décisions relatives à l'exploitation des ressources naturelles sur leur territoires.

Avaient été notamment méconnus des droits fondamentaux qui concernent les 19 personnes qui avaient agi (représentées par le défenseur du peuple) et la communauté Uwa elle-même. Ces droits ignorés étaient énoncés dans la Constitution : droit propre des minorités ethniques (a.7), droit au territoire (a.286, 329 et 357), droit à l'autodétermination (a.330), 10, droit à la langue (a.10), droit à la culture ethnique (a.70, 95-8, et 72), droit à la participation sociale et communautaire (a.40 et 79).

A cette occasion la Cour introduisit un éclaircissement important. Une communauté indigène est en tant que telle titulaire de droits fondamentaux. Elle ne se réduit pas à ses membres pris et considérés individuellement mais elle a une singularité propre, dont la Cour fait un préalable à la reconnaissance expresse que la Constitution accorde « à la diversité ethnique et culturelle de la nation colombienne ».

9. Dans la décision T 652 de 1998⁴⁰⁴ rendue à la demande de plusieurs communautés indiennes dont les Embera-Katio, le Magistrat

⁴⁰⁴ 1. Les Faits ayant motivé les demandes de protection sont les suivants :

Par plusieurs décisions rendues en 1989 et 1992 le Gouvernement national a déclaré « d'utilité publique et d'intérêt social » un territoire nécessaire pour la construction d'un projet hydroélectrique sur le Rio Sinu dans le département du Cordoba. Parmi les impacts prévus sur l'environnement figuraient en particulier le détournement de ce fleuve et l'inondation de plusieurs parties des territoires de l'ethnie Embera-katio. Les ingénieurs consultants estimaient initialement cette superficie à quarante-trois hectares. Cependant, après cette estimation d'autres calculs furent faits, introduisant un doute sur l'étendue de cette inondation. Sur le territoire traditionnel des Emberas-katios, trois secteurs avaient été classés comme *resguardos* indigènes par les jugements 002/93 et 064/96 de l'Institut colombien de la Réforme agraire. Le *resguardo* de Karagavi, situé le long des Rios Esmeralda et Sinu, sous la juridiction des municipalités de Tierralta dans le département du Cordoba, celui d'Itanguo dans le département d'Antioquia ; et celui d'Iwagado, ancienne réserve indigène du Rio Verde, qui jouxte le précédent et se situe le long du Rio Verde sous la juridiction de la municipalité de Tierralta dans le département du Cordoba. Avant la constitution de ces *resguardos*, l'Inderena et le ministère des Mines et de l'Energie avaient créé le Parc national naturel de Paramillo, le parc et deux *resguardos* se trouvant confondus. La population d'Iwagado compte environ 750 personnes et celle de Karagavi 1549 dont 769 au bord du Rio Esmeraldas et 780 sur celui du Rio Sinu. La population féminine représente 51,2 %, les enfants de moins de 12 ans, 62 % et les personnes de plus de 50 ans, 5 %.

Le 13 avril 1993, bien que n'ait pas été réalisé le processus de consultation préalable du peuple Embera-katio comme l'exige la loi 21 de 1991 et l'article 330 de la Charte politique, l'INDERENA accorda à l'entreprise électrique Corelca un permis environnemental pour la construction des ouvrages et le détournement du Rio Sinu ; demeurait en attente l'autorisation pour la seconde étape, la « mise en eau et fonctionnement du projet ».

Le 22 novembre 1994, fut signé un Compromis entre l'entreprise Urrea S.A., la communauté indigène et l'ONIC, dans lequel furent définies les bases du processus de consultation préalable à l'autorisation concernant la seconde étape du chantier. La compensation pour l'impact sur l'environnement consisterait en la conception et l'exécution d'un plan de développement, connu par la suite comme Plan d'ethno-développement. Celui-ci comprenait huit programmes, approuvés par Urrea : soutien à l'habitat traditionnel du peuple Embera-katio dans le Parc national du Paramillo (Karagavi) ; gestion environnementale et socio-économique du Rio Verde (Iwagado) ; développement agraire ; organisation du peuple Embera-katio ; éducation ; santé ; activités de genres ; loisirs et culture.

Le 23 octobre 1996 fut signé un accord entre l'entreprise Urrea, les ministères et le peuple Embera-katio du Haut-Sinu, dans lequel il fut établi qu'il revenait à l'entreprise responsable du projet de : 1) satisfaire aux obligations du plan d'ethno-développement pour l'année 1996 ; 2) financer le Plan d'ethno-développement jusqu'en 2000 ; et 3) améliorer ce qui était prévu pour le transport du poisson et transformer le projet des

rapporteur était occupé par Carlos Gaviria Diaz, la Cour se prononça à nouveau sur une question de propriété collective indigène.

La Cour constitutionnelle donna raison aux appelants qui contestaient les travaux en montrant le caractère fondamental du droit à la propriété collective des groupes ethniques sur leurs territoires, non seulement pour ce qu'elle signifie pour leur survie économique, mais aussi parce que ce rapport au territoire fait partie des cosmogonies amérindiennes et qu'il est le support matériel indispensable au développement des formes culturelles et des valeurs spirituelles qui leur sont propres.

Dans une affaire semblable (arrêt T-188/93) la Cour avait très nettement indiqué : « Les communautés indigènes se gouvernent par

bassins piscicoles qui avaient été prévus. En outre, le peuple Embera-katio exigea comme condition préalable à la mise en eau, le paiement par le Service de l'environnement de l'entretien des forêts et des eaux et le paiement d'un pourcentage sur les gains de la production électrique. Pour garantir le suivi de ces décisions, Urrea S.A. s'engagea à mettre en place une Commission interinstitutionnelle de concertation, qui regrouperait le ministère de l'Environnement, le ministère des Mines et de l'Energie, Urrea S.A., le secrétariat de Défense du peuple, l'ONIC, et le Cabildo mayor, pour que « dans le délai d'un mois, il y ait concertation sur les propositions formulées par les communautés et par les autorités compétentes ». Dans les réunions qui suivirent, Urrea S.A. refusa d'accorder un pourcentage de ses revenus à la communauté Embera-katio.

Le 15 septembre 1997, Urrea S.A. demanda officiellement l'extension de l'autorisation environnementale pour la mise en eau et le fonctionnement du barrage. Mais le ministère de l'Environnement refusa d'accorder cette autorisation pour non respect de plusieurs des conditions fixées préalablement, dont la procédure de consultation et de concertation avec le peuple Embera-katio. Ces diverses procédures déjà très lourdes redoublèrent de difficulté et de complexité du fait de la division des population concernées et de la crise de légitimité de leurs représentants.

Les communautés Embera, bien que traditionnellement politiquement fragmentées et dispersées, s'unirent en 1995, sous un gouvernement centralisé, pour faire face à la menace du projet hydroélectrique d'Urrea. C'est alors que fut élu un Cabildo mayor et que Simón Domicó Majoré fut désigné pour le diriger ; celui-ci représenta la communauté Embera dans la plus grande partie du processus de consultation. Mais, fin 1996, un conflit éclata entre les communautés à propos de la composition du Cabildo mayor. En novembre 1997, toutes les communautés Iwagado exprimèrent leur mécontentement sur l'élection d'Alirio Pedro Domicó comme Cabildo mayor de Karagavi et pour trouver une solution au conflit, ils proposèrent la nomination de deux Cabildos mayors, un pour chaque *resguardo*. Le 1^{er} décembre 1997, le maire de Tierralta révoqua l'arrêté par lequel il avait reconnu la nomination d'Alirio Pedro Domicó comme Noko Mayor du Cabildo de Karagavi et Simon Domicó comme Noko Mayor du Cabildo d'Iwagado, et convoqua une nouvelle assemblée pour résoudre définitivement le conflit interne.

Les communautés de Kapupudó, Koredó, Chàngarra, Zambudó, Mongaratatadó, et Quiparadó sur le Rio Sinú ainsi que la communauté de Beguidó sur le Rio Esmeralda décidèrent le 13 décembre 1997 de constituer leur propre Cabildo mayor ; Ils élirent Emiliano Domicó Majoré comme Noko Mayor pour une durée d'une année. Le 19 décembre 1997, les autorités du *resguardo* d'Iwagado décidèrent de leur côté d'élire Nariño de Jesús Domicó comme Noko Mayor pour une durée identique. Le Cabildo d'Emiliano Domicó Majoré reconnut le leadership d'Alirio Pedro Domicó sur les communautés du Rio Esmeralda mais revendiqua sa prééminence sur les communautés du Rio Sinú.

De son côté, Alirio Pedro Domicó soutint qu'il était le représentant de toutes les communautés situées dans le *resguardo* Karagavi. Le Cabildo Mayor d'Emiliano Domicó Majoré, par une communiqué du 4 février 1998, réclama la part des transferts qui correspondaient aux communautés sous sa responsabilité, et le 5 mars 1998, il fit appel à la Contraloría General⁴⁰⁴ de Cordoba pour protester contre le blocage des versements pour les services de santé, par la mairie de Tierralta, en exécution des contrats prévus.

Depuis 1997, Urrea S.A. a cessé d'honorer le plan d'ethno-développement prenant comme prétexte la crise de légitimité des représentants indigènes. Comme condition préalable au financement annuel des projets existants, Urrea S.A. exigea la solution du conflit interne et l'accréditation des représentants de chaque *resguardo*. Cette position reçut l'appui de l'ONIC, un communiqué du 20 novembre 1997 recommandait à Urrea S.A. de s'abstenir de signer des accords susceptibles en l'état d'être invalidés. Pour ce qui concernait les accords existants ou les échanges nécessaires, l'ONIC recommandait de traiter avec les gouverneurs de chaque communauté et avec le Cabildo Mayor que chacune d'elles reconnaissait. Dans cet imbroglio le Gouvernement national prit un décret le 13 juillet 1998, « par lequel était réglementée la consultation préalable des communautés indigènes et noires pour l'exploitation des ressources naturelles renouvelables sur leur territoire ». C'est sur l'ensemble de ce dossier que la Cour eut à se prononcer.

des conseils indigènes selon leurs usages et coutumes conformément à la Constitution (a. 330) et à la loi. Leurs territoires ou *resguardos* sont de propriété collective et de nature inaliénable (qu'on ne peut vendre ou hypothéquer), imprescriptible et insaisissable selon les articles 63 et 329.

10. Dans la décision SU-510 rendue en 1998⁴⁰⁵ (Magistrat rapporteur : Eduardo Cifuentes Munoz) la Cour avait à se prononcer

⁴⁰⁵Les faits précédant la saisine de la cour ont été présentés par la mandataire judiciaire des demandeurs de la manière suivante : Le 28 mai 1997, le représentant légal de l'Eglise Pentecôtiste Unie de Colombie (IPUC) et 31 indigènes Arhuacos engagèrent par l'entremise de la mandataire une action de « tutela », auprès de la Chambre de la famille du tribunal supérieur de la circonscription judiciaire de Valledupar, contre plusieurs autorités de la communauté indigène Arhuaca, pour faire valoir qu'elles portaient atteinte à divers droits personnels garantis par la Constitution : droit à la vie (a. 11), à l'intégrité personnelle (a. 12), au libre développement de la personnalité (a. 16), à la liberté de conscience (a. 18), à la liberté religieuse et de culte (a. 19), à la liberté d'expression (a. 20), à l'honneur (a. 21) et à la liberté personnelle (a. 28).

La représentante judiciaire des demandeurs fit savoir qu'environ trente-neuf ans auparavant, l'IPUC s'était installée dans la Sierra Nevada de Santa Marta, à l'occasion de l'installation du *corregidor* (magistrat) de Sabana del Jordan. Dès lors, plusieurs indigènes arhuacos adoptèrent la religion évangélique en devenant membres de l'IPUC. Ces indigènes se heurtèrent alors aux autorités traditionnelles de la communauté arhuaca, et souffrirent d'actes arbitraires qui s'intensifièrent au cours des quinze dernières années. Ces tracasseries ont consisté concrètement en : « interdictions de rendre leur culte à Dieu sous la menace de détention ; confiscation de textes bibliques et d'objets personnels ; emprisonnements effectifs de membres de l'Eglise que l'on oblige à s'agenouiller sur des pierres ; détention arbitraire, en trois occasions, du pasteur en place à cette époque, señor Francisco Izquierdo, qui est indigène ; expulsion et fermeture arbitraire du temple où fonctionnait à l'origine l'Eglise Pentecôtiste Unie de Colombie, depuis ce moment, et jusqu'à il y a quatre ans, les membres de l'Eglise Pentecôtiste Unie de Colombie ont célébré clandestinement leur culte pendant cinq ans ».

Avec la nouvelle Constitution politique de 1991 et la protection que celle-ci accorde à la liberté religieuse, un nouveau pasteur évangélique est arrivé dans la partie orientale de la Sierra Nevada de Santa Marta et a construit un nouveau temple au lieu nommé Peñimeque, à une heure de marche du siège du *corregidor*. Leur nouveau pasteur, Jairo Salcedo Benitez, incita les indigènes à dénoncer auprès des autorités publiques compétentes les actes arbitraires et les abus dont ils avaient eu à souffrir de la part des autorités de la communauté arhuaca. Ce fut ainsi que les personnes victimes de ces agissements s'adressèrent à la *Procuraduría general de la Nación*, au secrétariat de la Défense du peuple et à la Direction des Affaires indigènes, sans obtenir aucun appui de la part de ces divers organes d'Etat.

En 1996 les persécutions des autorités traditionnelles arhuacas à l'endroit des indigènes évangélistes s'intensifièrent. Elles justififièrent leur action au nom de la supériorité de la coutume arhuaca sur la loi nationale, et au nom du droit éminent des décisions prises par la communauté. Le dernier acte arbitraire consista en la capture de cinq membres indigènes de l'IPUC, ordonnée par le *Cabildo* gouverneur et par le commissaire. Les prisonniers déclarèrent : « qu'ils sont restés enfermés une semaine uniquement car ils étaient évangélistes et dans le but de leur faire abandonner leur foi et leur adhésion à l'IPUC. Le 11 mai 1997, sur ordre du Second *Cabildo* gouverneur et de l'inspecteur de police, le jeune Norberto Torres Solis et le señor Juan Aurelio Izquierdo Solis furent pendus par les bras, le premier pour avoir défendu le pasteur évangélique – qui allait être détenu – et le second pour avoir permis que ses quatre fils appartiennent à l'IPUC. En cette occasion leur pasteur fut interdit de séjour, puis expulsé.

Du fait de ces actes graves, le pasteur, avec 37 indigènes évangélistes, durent fuir jusqu'à la ville de Valledupar, ce qui les a incité à recourir de nouveau aux autorités publiques compétentes avec lesquelles ils se sont réunis. Il fut alors décidé de convoquer les autorités indigènes traditionnelles à une réunion en vue de parvenir à un accord « et ainsi de retrouver l'harmonie et la paix qui caractérisaient la communauté ». Du 19 au 21 mai 1997 se tint à Valledupar une réunion entre les indigènes membres de l'IPUC, les organes publics : Direction des Affaires indigènes, Secrétariat de Défense du peuple, *Personería Municipal* 405, *Procuraduría Provincial* et les autorités traditionnelles arhuacas.

Celles-ci campèrent sur leurs positions en arguant que l'on voulait porter atteinte à leurs droits collectifs traditionnels au nom d'une autre forme de pensée, alors que l'Etat a pour obligation de protéger la diversité. En définitive elles proposèrent un statu quo en trompe-l'œil : la fermeture du temple, tant qu'une décision de la Cour Constitutionnelle n'avait pas tranché cette question qui faisait problème depuis plusieurs décennies. Dès la réunion terminée elles recommencèrent à menacer les plaignants qui demandèrent la protection de la Mairie de Valledupar.

Dans leur pourvoi, les demandeurs firent valoir que la diversité ethnique et culturelle de la nation (protégée par l'a. 7 de la Constitution) et les pouvoirs judiciaires reconnus aux autorités traditionnelles indigènes trouvent une limite dans d'autres dispositions de la Constitution (a. 246) et de la loi. En particulier, la protection des droits individuels des membres d'une communauté indigène a plus de valeur que la protection du droit collectif « à maintenir la singularité culturelle ». Sous le prétexte (tout à fait respectable) de conserver les coutumes et traditions indigènes comme patrimoine culturel du pays, les indigènes considérés

sur l'articulation entre la protection des croyances collectives et celle de la liberté individuelle de pensée et de culte.

La Cour donna raison aux demandeurs, en fondant leur droit sur le principe de diversité poussé jusqu'au bout. Pour elle : « le principe de diversité et d'intégrité personnelle n'est pas simplement une déclaration rhétorique, mais constitue une projection, sur le plan juridique, du caractère démocratique, participatif et pluraliste de la République colombienne [il implique] l'acceptation de l'altérité liée à l'acceptation de la multiplicité des modes de vie et de systèmes de compréhension du monde ».

La question posée à la Cour étant complexe on décèle toutefois dans sa réponse un certain refus de hiérarchiser les aspects individuels et collectifs du pluralisme. Après avoir posé que la " Constitution Politique permet à l'individu de définir son identité sur la base de ses différences personnelles et sur des valeurs ethniques et culturelles collectives concrètes », la Cour éprouve le besoin de rappeler son soutien aux aspects collectifs du pluralisme en repoussant « le concept abstrait et général de citoyenneté, comme il est défini par les Etats libéraux unitaires et mono-culturels ». Elle ajoute : « Ce qui précède traduit le désir de satisfaire les besoins de reconnaissance des groupes différents pour des questions de race ou de culture. En somme, la reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle obéit à l'impératif de construire une démocratie toujours plus inclusive et participative ». On sent bien que la Cour veut à la fois protéger les aspects collectifs et individuels de la liberté, la Constitution qui ne le ferait pas ne protégerait qu'un « idéal incomplet », alors qu'il faut prêter une attention « aux revendications de reconnaissance des individus [mais aussi] des communautés.

individuellement ne doivent pas être traités comme s'ils étaient des objets pour lesquels il faut penser et décider. Le principe de diversité ethnique et culturel offre une protection collective aux communautés indigènes, mais chaque indigène comme citoyen colombien se trouve également protégé par la Charte constitutionnelle quand il s'agit de ses droits fondamentaux, au même titre que toute personne du pays. Il n'est pas logique qu'il ne soit pas permis à un indigène, en tant qu'être humain pensant de choisir librement selon sa conviction et sa conscience, en quoi et en qui il désire croire, et le culte qu'il désire pratiquer, étant donné qu'il s'agit également d'un citoyen colombien comme les autres apte comme tout autre à décider par lui-même sur ces questions. Pour être évangéliste et vouloir suivre Jésus-Christ, l'indigène ne cesse pas d'être indigène. L'IPUC, à travers ses pasteurs, s'est contentée de délivrer un message à qui voulait bien l'écouter, et ceux qu'elle a convaincu ont décidé volontairement de changer leur forme de pensée. Ce n'est pas l'Eglise qui cause la division dans la communauté indigène, ce sont les autorités qui ont décidé de porter atteinte aux droits fondamentaux de l'individu.

Sur la base de ce qui précède, la mandataire des acteurs a donc demandé que soient protégés avec une action de « *tutela* » les droits fondamentaux invoqués de sorte qu'il soit permis aux membres indigènes de l'IPUC de pratiquer leur culte religieux dans la liberté, et « sans crainte aucune d'être maltraités ou châtiés pour cela ». Elle a demandé également que le pasteur de l'IPUC puisse prêcher l'Evangile aux membres de la communauté indigène arhuaca qui le désirent et que l'on prévienne les autorités traditionnelles de ne pas continuer à commettre des actes arbitraires et illégaux.

b) Le Principe d'égalité

En marge du principe d'égalité formelle que défendent les sociétés démocratiques, existent de facto des différences sociales et historiques qui placent en situation de désavantage des groupes comme les femmes, enfants, indigènes, prisonniers, malades. Leur discrimination négative demande que soient créées des conditions juridiques particulières pour que les membres de ces groupes voient redresser leur situation concrète du point de vue de leurs droits et de leur autonomie.

Les indigènes sont un groupe qui doit être protégé par la loi. A leur égard la loi s'est souvent contentée de mesures paternalistes et loin de respecter leurs modes de vie et d'organisation particuliers, elle leur a imposés des modèles étrangers sous le prétexte de les « intégrer au développement ». Dans le pire des cas la loi a pu être de manière ouverte ou dissimulée l'instrument d'une politique d'extermination.

Avec les principes désormais reconnus par la Constitution de 1991 on se trouve devant un problème classique, comment trouver les procédés et procédures qui peuvent les rendre effectifs dans la réalité sociale ? S'agissant des indigènes la difficulté est redoublée par la nécessité de concilier les conceptions particulières, plutôt holistes, des coutumes ancestrales avec les valeurs, plutôt individualistes, défendues par l'Etat « national » moderne.

Un progrès de la réflexion anime le constitutionnalisme contemporain qui est désormais sensible à ces questions. Par exemple on admet aujourd'hui que l'homme et la femme doivent être considérés en leur qualité de personnes historiquement déterminées, dotées d'une certaine existence matérielle, immergées dans une société concrète ; les sujets protégés par les Constitutions ne sont donc pas des individus abstraits. Autrement dit, on assiste au passage d'une vision atomisante à une vision sociale de la personne humaine.

Cette reconnaissance d'un personnalisme plus riche que celui défendu par les fondateurs du libéralisme politique moderne a accompagné l'évolution de l'Etat moderne vers sa forme d'Etat social protecteur (par exemple en Europe depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale), mais il existe une autre tendance du constitutionnalisme qui s'est révélée plus récemment et qui insiste sur la protection des différences ethno-historiques. Dans un cas il semble que c'est la

différence qui doit être surmontée dans l'autre que c'est ce qui doit être préservé. Mais cette apparence d'antinomie des principes doit être dépassée.

Dans le premier cas, on établit une étroite relation entre les droits reliés au principe de liberté et ceux liés au principe d'égalité, entre les droits « civils » et les droits « sociaux ». Tous deux sont des aspects d'égale importance de la catégorie plus générale des droits de la personne, des « human rights », ils sont également nécessaires pour assurer le développement et la promotion de la personne humaine. Il existe donc une complémentarité entre le domaine de la liberté et celui de l'égalité, et une dialectique entre individualisme, libéralisme, égalité formelle, d'une part, et solidarité, promotion sociale et égalité matérielle, d'autre part.

Cette manière de voir les choses est juste mais insuffisante. A la vérité, le principe d'égalité, lu à travers l'histoire et la réalité sociale, s'articule sur deux tendances : d'une part, la reconnaissance d'une différence entre les citoyens qui doit être surmontée autant que possible et, partant, d'une légitimation constitutionnelle de la politique du « welfare » destinée à dépasser les obstacles qui s'opposent à l'égalité effective entre les individus ; d'autre part, sur la reconnaissance que le principe personnaliste contient en lui-même l'élément du pluralisme et de la différence, selon lequel le droit à l'égalité implique aussi le droit à la protection de la spécificité Cette deuxième interprétation anime de nombreuses constitutions qui ne font pas tant référence aux individus singuliers qu'aux groupes dont ils font partie. Cette perspective est certes différente mais non antagonique avec la conception traditionnelle qui reconnaît les droits individuels, car toutes deux renvoient au principe de protection de la dignité humaine. Ce principe intègre les deux approches. De cette façon, émerge une caractérisation collective (ethnique, linguistique, culturelle et historique) de la personne qui n'abolit pas son individualité.

La reconnaissance, à côté des droits individuels, de droits qui renvoient à l'identité culturelle des groupes est un élément qui permet de distinguer les Chartes constitutionnelles élaborées à la fin de la Seconde Guerre mondiale, des plus récentes, adoptées depuis les années soixante-dix.

La conception communautaire de la personne, représente une indéniable nouveauté dans le panorama constitutionnel, elle soulève des problèmes difficiles à résoudre du point de vue de la dogmatique

juridique. Les classifications établies, dans lesquelles sont distribués les droits fondamentaux ont été élaborées en tenant compte de l'individu plutôt que de la communauté à laquelle il appartient ; de plus il est délicat de régler l'articulation entre les droits de la personne-individu et les traditions de la collectivité locale. Il existe une tension entre l'Etat et les communautés locales qui se double d'une autre entre l'individu reconnu comme un sujet libre de toute attache (universellement identique à lui-même) et son inscription dans des droits territorialement localisés.

Ces difficultés du point de vue de la dogmatique ne doivent toutefois pas masquer leur envers historique. Les peuples indigènes et les communautés afro-colombiennes, (comme tant d'autres peuples et groupes) ont été sur une très longue durée discriminés, et immergés dans un « cycle accumulatif de désavantages » dans l'accès aux « opportunités ».

Au cours des processus de colonisation et de formation d'un Etat national ces groupes ont été petit à petit dépossédés d'un certain nombre de droits. L'intégration forcée dans des formes nouvelles d'organisation sociale s'est accompagnée de pertes de territoire, de ressources naturelles et d'autonomie politique et administrative. Sur le plan symbolique les défenseurs du « progrès historique » ont nié ou tenté de faire disparaître tout un monde de connaissances, croyances, ou valeurs portées par des langues en voie d'extinction faute de reconnaître leur dignité et la nécessité de leur transmission. Sur ces ruines se sont érigés des modèles de développement obligatoires qui, à partir de l'ignorance et de la destruction des droits individuels et collectifs des indigènes, sont devenus légitimes.

Lorsque les Etats nationaux et leur ordre constitutionnel voulurent rattraper leurs erreurs vis-à-vis des indigènes et les faire bénéficier du droit moderne comme celui-ci était conçu et organisé autour d'un principe « d'égalité légale » et de recherche de l'homogénéité des citoyens, cette nouvelle atteinte symbolique méconnut la valeur des coutumes indigènes.

L'extension à ces populations de la catégorie de sujet de droit requiert une redéfinition du concept d'égalité. De nos jours cette nécessité a été perçue en partie. Nous assistons à une transformation de la stratégie qui recherche une égalisation matérielle des sujets sociaux. L'ensemble des politiques sociales et fiscales favorisant seulement une certaine redistribution de la richesse ou des buts

similaires, est abandonné. De nouvelles politiques cherchent comment des sujets qui avaient été mis en marge du processus de circulation des marchandises peuvent bénéficier d'un appui matériel provisoire de l'Etat, afin qu'ils puissent rentrer à nouveau dans le circuit économique et sur le marché. C'est ainsi que l'Etat se proclame Etat social. C'est pourquoi les juges ne peuvent se limiter à des normes définies d'une manière abstraite et qu'ils doivent examiner chaque cas spécifique, en tenant compte de toute la complexité de la situation sociale réelle.

C'est en ayant en tête cet impératif que nous allons examiner certaines autres décisions de la Cour suprême. On verra que pour elle l'égalité formelle des sujets devant la loi ne lui fait pas oublier leurs différences de fait. De telle sorte qu'elle tend à traiter également ceux qui sont égaux et inégalement ceux qui sont différents comme les indigènes les femmes ou les homosexuels.

1. Dans la décision T 02 rendue en 1992⁴⁰⁶ la Cour dut prendre position sur une question d'égalité formelle, en rapport avec la situation d'une indigène. Elle décida que le droit nouveau admet que l'on puisse traiter différemment des personnes différentes, ce qui autorisait en l'espèce une Université à appliquer de manière différenciée son règlement. Nous relevons dans ces attendus certaines phrases significatives : « Un traitement distinct s'explique par le fait que des nouveaux sujets sont porteurs de nouveaux droits spécifiques, par conséquent distincts, dans cette mesure ils peuvent conserver leurs différences vis-à-vis des autres. Dans le cas des ethnies indigènes, un traitement différent est possible parce que la Constitution de 1991, en reconnaissant la multiethnicité et le pluriculturalisme, leur a accordé des droits spécifiques, parce qu'elles étaient différentes ». Malgré trois échecs à un examen, l'étudiante pouvait se réinscrire étant donné ses conditions de vie et sa culture d'origine. Ce qui laissait sa chance à une Indienne de devenir ingénieur.

⁴⁰⁶ Les faits et les droits sur lesquels la Cour avait à se prononcer étaient les suivants : Pastora Emiia Upegui Norena donna pouvoir à un avocat pour présenter auprès du juge d'instruction criminelle de Pereira une demande de « tutela » en vue de la protection d'un droit.

La plaignante commença en 1977 des études d'ingénierie industrielle à l'université technologique de Pereira, suite à des problèmes personnels, elle dut interrompre ses études pour les reprendre en 1985.

Au cours du second semestre 1989, elle échoua pour la troisième fois en Mathématiques IV, raison pour laquelle elle fut exclue de l'université et sa demande de réintégration dans cette même matière lui fut refusée.

Elle admit que le refus d'accéder à sa demande était fondé sur le règlement universitaire mais elle estima qu'il lui avait occasionné de graves préjudices matériels et moraux. Elle demanda donc à la Cour que l'on veuille bien prendre en compte sa situation concrète pour la réintégrer.

2. Dans la décision C 530 de l'année 1993⁴⁰⁷, Magistrat rapporteur Alejandro Martinez Caballero, la Cour Constitutionnelle avait à résoudre une question de traitement inégal. Elle a argumenté en montrant l'existence d'au moins trois dimensions de l'égalité présentes dans la Constitution :

a). « L'égalité en tant que généralité » : c'est l'inscription dans la Constitution de l'égalité devant la loi, dans les droits et dans les devoirs, ainsi que dans les procédures.

b). « L'égalité en tant que comparaison ».

c). « L'égalité en tant que différenciation qui justifie l'introduction de différences juridiques entre ceux qui sont différents ».

La Cour a justifié les « limitations légales au fait de pouvoir vivre et travailler dans les îles de San Andrés et de Providencia » par l'impératif de « protéger l'intégrité ethnique et culturelle des natifs » du point de vue des « entorses » à la l'égalité que ce but pouvait entraîner, elle a argumenté⁴⁰⁸ de la manière suivante :

Le principe d'égalité consacré dans l'article 1 de la Charte permet d'accorder un traitement différent à différentes personnes, toutes les

⁴⁰⁷Les faits et demande à l'origine de cette affaire étaient les suivants : Un décret de 1991, dans le but de protéger un petit archipel et sa population a restreint considérablement pour les continentaux le droit d'y séjourner ou d'y travailler. Le décret a été attaqué par Mme Olga Lucia Alzate Tejada pour inconstitutionnalité car il méconnaîtrait au moins quatre normes constitutionnelles : le droit à l'égalité (article 13), le droit de libre circulation (article 24), le droit au travail (article 25), et le droit à participer à la formation, à l'exercice et au contrôle du pouvoir politique (article 40).

On trouvera ci-dessous son argumentation :

a) Violation du droit à l'égalité : La demanderesse soutient que le décret « situe tous les Colombiens dans un état manifeste d'infériorité devant la loi, par rapport aux natifs de San Andres, Providencia et Santa Catalina, étant donné qu'elle limite toute une série de droits, libertés et opportunités pour cause d'origine, c'est-à-dire de n'être pas ilien mais continental. De plus, l'Etat colombien avec ce décret, ne promeut pas les conditions pour que l'égalité soit réelle et effective comme il est prévu dans le paragraphe second de l'article 13 de la Constitution politique, mais au contraire favorise des conditions d'inégalité en matière de travail, d'éducation, de politique et d'administration ».

b) Violation du droit à la libre circulation. Le même décret « impose aux touristes d'être porteurs d'une carte comme s'il s'agissait d'une sorte de « visa » pour voyager à l'intérieur du territoire de la République, ce qui est absurde et inconstitutionnel ». De plus le décret réserve « le séjour dans l'archipel aux seuls continentaux qui y ont un titre de propriété sur un ou plusieurs biens immobiliers.

c) Violation du droit au travail : la demanderesse allègue que « l'Etat restreint de manière flagrante la possibilité pour tout Colombien continental de travailler dans cet archipel. Pour les Colombiens continentaux le temps de travail est très limité, l'article 7 du décret impose une durée maximum de trois ans et de surcroît il limite la liberté de travail, car si un Colombien va travailler dans l'archipel dans un métier déterminé il ne peut changer d'activité sous peine de perdre le droit de résidence et d'être déporté vers son lieu d'origine comme s'il s'agissait d'un étranger dans son propre pays ».

d) Violation du droit de participer à la formation, à l'exercice et au contrôle du pouvoir politique : la demanderesse entend que le « paragraphe quatrième de l'article 5 du décret incriminé donne le droit au suffrage pour les élections départementales et municipales uniquement aux Colombiens iliens, privant de cette possibilité les autres Colombiens qui y résident, même de manière permanente, ce qui est une violation flagrante de ce droit fondamental contenu dans la Constitution, étant donné que tous les Colombiens jouissent de droits politiques sur tout le territoire de la République, sans que soit prise en compte leur origine, race ou condition ».

⁴⁰⁸ Ce que Mauricio Garcia Villegas a appelé « Test d'égalité ». « Conférence du Comité de Défense du Peuple », 1995.

fois que se rencontrent les conditions suivantes : si les personnes se trouvent effectivement dans des situations différentes ; si le traitement distinct qui leur est accordé a une finalité ; si celle-ci est raisonnable, ce qui veut dire admissible dans la perspective des valeurs et principes constitutionnels ; si la différence de situation, la finalité recherchée et le traitement inégal accordé, sont cohérents entre eux ou, ce qui revient au même, conservent une rationalité interne ; si cette rationalité est proportionnée, de sorte que la conséquence juridique que constitue la différence de traitement ne présente pas une disproportion absolue avec les circonstances de fait et la finalité qui la justifie.

La Cour a introduit une distinction fondamentale entre discrimination et différenciation. Le principe d'égalité s'oppose à la discrimination mais n'exclue pas qu'un pouvoir public accorde un traitement différent dans des situations distinctes. L'article 13 de la Constitution (invoqué par la demanderesse) n'interdit pas, par conséquent, des traitements différents appliqués à des situations différentes. La distinction entre discrimination et distinction s'explique par le fait que la première est injustifiée et non raisonnable. La discrimination est une différence de traitement non justifiée ni raisonnable, ou arbitraire, et seule cette conduite est constitutionnellement rejetée. A contrario, il est possible de faire des différenciations quand elles ont une base objective et raisonnable. La Cour demande donc que dans chaque cas on analyse concrètement les éléments qui permettent de distinguer entre une différence de traitement justifiée et une qui ne l'est pas.

Cette décision a été très importante et elle a fait jurisprudence. Elle a retravaillé le principe abstrait d'égalité, de telle manière que, sans le renier, et plutôt que de détruire les différences existant dans la réalité, elle les met en harmonie avec l'idée de diversité.

3. Nous avons déjà examiné, dans notre section portant sur le principe de diversité –supra 3.1, cas n° 5- la décision T342 rendue en 1994 (rapporteur Antonio Barrera Carbonnel). La même décision concerne aussi le principe d'égalité et nous allons, de ce point de vue l'examiner à nouveau. La Cour dans sa décision a interprété le principe d'égalité de manière à ce qu'il justifie un traitement exceptionnel et préférentiel de l'Etat envers une communauté indienne dès l'instant où il s'agissait de satisfaire des besoins fondamentaux propres à toute personne humaine.

Cette décision rendue sur le pourvoi des Indiens Nukak Maku contre les agissements du groupe missionnaire « Nuevas tribus de Columbia » a porté pour une part sur la question de l'égalité matérielle minimale qui devait être défendue par l'Etat social de droit. Nous allons suivre pour interpréter ce qui était en question l'analyse qui en a été donnée par Esther Sanchez⁴⁰⁹. Cet auteur a relevé trois points importants :

a) L'égalité est un droit par excellence, il est destiné à élever la condition de l'individu et à lui permettre d'accéder à d'autres droits qui lui garantissent sa dignité. Comme elle le dit : « L'égalité préconisée par l'article 13 de la Constitution ne peut se réduire à sa seule déclaration formelle, elle est une forme d'excellence qui élève la condition de l'individu, dans la mesure où elle permet d'accéder à des droits tels que le droit à la santé, le droit à l'éducation, le droit au travail et le droit à la sécurité sociale, qui sont des droits qui garantissent sa dignité, ou lorsqu'elle l'enrichit non seulement du point de vue spirituel, mais aussi du point de vue culturel et social ».

b) La philosophie de l'Etat social de droit se traduit par l'octroi d'un traitement égalitaire compatible avec les conditions économiques et sociales dans lesquelles se trouvent réellement placés les individus : « Sans ignorer le principe de « neutralité » qui doit guider l'action de l'Etat, il entre dans sa fonction de permettre à tous d'exercer et de jouir effectivement des droits reconnus. L'application effective du concept d'égalité dans des circonstances ou dans des situation déterminées ne peut ignorer ou méconnaître les exigences propres aux différences de conditions auxquelles peut être soumis ou qui caractérisent chaque sujet ».

c) Dans le cas des indigènes Nukak Makú, ceux-ci doivent faire l'objet d'un traitement différent des autres citoyens pour permettre la satisfaction de leurs besoins de base jusqu'ici insuffisante.

« La situation actuelle des Nukak Makú exige que l'Etat leur réserve, tout en respectant leur idiosyncrasie et leur différence culturelle, un traitement exceptionnel et préférentiel, qui leur permette d'atteindre une véritable égalité, matérielle et juridique, puisque tant que leurs besoins élémentaires n'auront pas été satisfaits, et il en va ainsi de tout être humain, ils ne pourront pas surmonter la discrimination exercée à leur encontre par les autres groupes humains,

⁴⁰⁹ Conférence faite à l'Université Externado de Bogota en Juin 2006.

qui les considèrent différents sur le plan physique et intellectuel, et leur contestent certains droits ».

En conséquence, « l'Etat colombien est en principe le premier à avoir pour obligation d'offrir un service public de santé aux Nukak-Makú, ce qui n'exclut pas pour autant la possibilité que ce service puisse être prêté au travers de structures privées comme l'association « Nouvelles Tribus de Colombie », mais il conserve alors la faculté de surveiller l'activité de prestation des services de santé de cette Association, étant donné que pour garantir la validité du principe d'efficacité l'Etat se doit de contrôler les conditions dans lesquelles ce service est fourni ».

La décision commentée a pleinement suivi ces principes et défendu la notion d'égalité réelle, au lieu de s'en tenir à l'égalité formelle

4. La décision T 384 de 1994 (rapporteur Carlos Gaviria Diaz) portait sur l'usage officiel d'une langue minoritaire le Curripaco.

Les faits étaient les suivants : Les membres du groupe ethnique Curripaco qui habitent le département de Guainia n'avaient pas à la date du procès encore bénéficié des avantages d'une éducation bilingue, alors que le Conseil Général du département interdisait l'usage officiel du Curripaco. L'impossibilité d'utiliser leur langue maternelle dans un environnement espagnol accentuait leur isolement.

La Cour demanda que dans le département de Guainia, la langue indigène soit reconnue à égalité avec le Castillan. De telle manière que « dans ces territoires les fonctionnaires publics de toutes les dépendances de l'Etat puissent recevoir les personnes parlant curripaco et les traiter de la même manière qu'ils le feraient si elles s'exprimaient en castillan ».

5. Dans la décision T 215 de 2005, le plaignant était un Indien wayuu qui avait été rejeté dans un concours au motif qu'il avait un accent « indigène ».

Toute cette affaire reposait sur l'articulation entre l'égalité et des traitements différenciés.

La Cour rappela tout d'abord que le droit fondamental à l'égalité dans ses multiples manifestations – égalité devant la loi, de traitement et d'opportunités - est la condition nécessaire pour la réalisation de

principes de base dans un Etat social et démocratique de droit, tels que la dignité, et l'autodétermination personnelle. Les avantages octroyés à un groupe restreint de citoyens ou l'imposition de charges différentes selon les personnes constituent des traitements discriminatoires qui « doivent être justifiées par la nécessité d'éviter que, de manière infondée, soit restreint l'accès, pour une personne ou un groupe de personnes, à l'exercice effectif de leurs droits et libertés (à moins qu'il n'y ait pour cela des motifs raisonnables ou admissibles).

Le Constituant, quand il a consacré l'égalité comme garantie fondamentale n'a donc pas interdit de manière définitive et abstraite tout traitement différencié ; au contraire il a laissé la possibilité de faire entrer dans le droit des différenciations quand sont réunies certaines conditions. Dans sa jurisprudence, la Cour a établi quelques critères pour déterminer dans quels cas les distinctions fondées sur certains paramètres sont contraires aux valeurs constitutionnelles. Entre autres, sont discriminatoires des différenciations concernant le sexe, la race, l'origine sociale, familiale ou nationale, la langue, la religion et l'opinion politique ou philosophique dès l'instant où elles sont fondées sur des préjugés ou des stéréotypes sociaux dont l'unique raison d'être ou l'effet serait l'exclusion d'un groupe d'individus de certains avantages.

En somme, pour déterminer si une différenciation est admissible, il faut vérifier si :

(i) elle a ou non pour support l'un des critères proscrits par la jurisprudence et la doctrine constitutionnelle, et

(ii) si le traitement différencié est valide constitutionnellement.

c) Le principe du procès juste et équitable

La Cour constitutionnelle reconnaît la notion de procès juste et équitable « multiculturel », ou procès qui se déroule selon les règles de chaque culture. Elle n'impose pas une norme unique mais en reconnaît plusieurs selon les différents groupes et leurs constructions juridiques. Mais à ce pluralisme il y a des limites. Chaque procès doit respecter les droits fondamentaux posés par la Constitution et la loi, ainsi que le principe de proportionnalité des sanctions. 1 - Dans la décision T 254 /1994, (Magistrat instructeur Eduardo Cifuentes Munoz), la cour avait

à prendre position sur des faits graves qui s'étaient produits parmi les indigènes d'El Tambo dans le département de Tolima ; sa décision fixa une limite à l'autonomie des autorités indigènes.

La Cour posa qu'en matière de juridiction indigène : « Les sanctions ou peines collectives sont contraires au principe selon lequel une personne ne pourra être jugée si ce n'est conformément aux lois préexistantes à l'acte qui lui est imputé ... (Art. 29 Code de Procédure). Or, en l'occurrence la sanction avait atteint toute une famille. Plus fondamentalement, le droit à un procès juste et équitable constitue une limite juridico matérielle à la juridiction spéciale reconnue aux autorités des peuples indigènes. « Celles-ci agissent selon leurs propres formes et procédures coutumières, dans la mesure où elles ne sont pas contraires à la Constitution ou à la loi. Quel que soit le contenu des dispositions juridiques internes aux communautés indigènes, celles-ci se doivent de respecter les droits et principes contenus dans le noyau essentiel du droit auquel se réfère l'article 29 de la Charte. Ce droit fondamental à un procès juste et équitable garantit les principes de légalité, d'impartialité, de compétence du juge, de publicité, de présomption d'innocence et de proportionnalité de la conduite typique et de la sanction, ainsi que le droit à une défense ou à un jugement contradictoire ... ».

Les autorités indigènes jouissent d'une large marge discrétionnaire dans le recours au pouvoir de sanction accordé par la Constitution ou la loi. Néanmoins, ce pouvoir n'est pas illimité, son exercice doit être raisonnable et laisser intacts d'autres valeurs juridiques protégées elles-mêmes par le droit constitutionnel. En particulier : le principe de présomption d'innocence, l'interdiction des sanctions collectives, la proportionnalité des sanctions. En conséquence, la Cour a jugé que la peine imposée au plaignant était disproportionnée et matériellement injuste (dans son caractère collectif).

2. Le jugement C-139 de 1996 (Magistrat rapporteur Carlos Gaviria Diaz) traite à nouveau de l'autonomie du droit de juridiction consenti aux indigènes, avec ses limites : la notion de procès juste et équitable et l'interdiction de prononcer des sanctions qui portent atteinte à la vie, à l'intégrité personnelle et à la liberté.

La Cour a rappelé que les décisions judiciaires des autorités indigènes doivent respecter le « noyau essentiel » de la notion de « procès juste et équitable ». Toutefois la limitation du type de sanction

qui peut être imposé par une communauté pour conserver ses us et coutumes contrarie la lettre de l'article 246 (qui confère aux autorités indigènes la faculté de rendre la justice « en accord avec leurs propres normes et procédures ») comme la réalité des communautés destinataires de la norme. L'Etat colombien doit donc admettre que « l'arrestation n'est pas l'unique sanction compatible avec la Constitution et les lois ; dans le cadre constitutionnel, il est possible que les communautés indigènes appliquent un large éventail de sanctions plus ou moins lourdes que celles appliquées hors de la communauté pour des fautes équivalentes ». Il est même possible constitutionnellement que « des conduites considérées inoffensives dans la culture nationale dominante soient néanmoins sanctionnées au sein d'une communauté indigène, et réciproquement ». Dans ce cas, la Cour n'intervient pas pour déterminer quelles peuvent être ces conduites, ni les limites de leur sanction. Conformément à la perspective d'interprétation qui vient d'être signalée, « il revient au juge, pour chaque cas, de préciser ces limites, et au législateur de définir des directives générales de coordination entre les ordonnances juridiques indigènes et nationales qui, toujours dans le respect du principe de la diversité ethnique et culturelle harmonisent de manière raisonnable l'application de celle-ci avec les dispositions de la Charte ». On voit que dans ses décisions la Cour reconnaît des droits toujours assortis de limites. Quand ces limites ne peuvent être précisées a priori, elle demande au législateur de donner les normes générales de gestion de ce genre de problème et aux cours qui ont connaissance concrètement de ces questions de décider cas par cas « de manière raisonnable » comment on peut concilier les principes en conflit.

CONCLUSIONS

En Occident, on attend de la politique criminelle une garantie des droits, appuyée sur des principes recteurs de vérité, de justice et d'équilibre.

Les objectifs officiels de cette politique sont la prévention, la resocialisation et l'éducation.

Malheureusement, dans la réalité, il s'agit d'une politique fermée, qui concentre les pouvoirs, avec une intervention pénale omniprésente, excessive, et autoritaire qui ne protège pas tous les intérêts et peut devenir sélective. Si nous tenons compte des enquêtes sur la criminalité en col blanc, nous voyons que le système politique et juridique ne se met pas en marche pour protéger équitablement les intérêts de la population dans son ensemble, mais plutôt d'une minorité.

Son châtiment central repose sur la prison avec les douleurs qui l'accompagnent. Elle annule, aliène et oublie l'être humain et de surcroît elle s'abât habituellement sur le même groupe social.

L'idée est également répandue que la loi c'est l'ordre, et que sans elle règnerait le chaos. La politique criminelle est donc confondue avec la répression, et celle-ci avec la prison. La progression des processus de criminalisation va dans le même sens, ainsi que l'inflationnisme législatif qui découpe l'espace de liberté du citoyen.

Il n'est pas possible d'affirmer, à l'instar de Baratta, qu'une institution d'exclusion peut rendre à la société une personne apte et disposée à l'intégration ou à l'inclusion sociale.

Dans l'ensemble, le système pénal occidental est dans une situation d'authentique malaise, au bord de l'effondrement. La meilleure preuve de cet état de fait se trouve dans les déclarations quotidiennes de ses protagonistes : aussi bien des victimes que des personnes déférées auprès de la justice, aussi bien de la police que des professionnels de la Justice, tous expriment leur insatisfaction. Telle est la triste réalité qui ne peut être niée, que nous légitimions ou non le système.

Désirant échapper à ces normes, certains groupes se marginalisent, se constituent en communautés et s'organisent autrement, s'éloignant du système dont ils sont issus.

Au cours de mon parcours comme professeure en criminologie, chercheuse et citoyenne, j'ai pu constater que le système pénal répressif utilisait la norme et son application sans fondement et d'une manière irrationnelle. Le système est bureaucratique, et déresponsabilise ses divers acteurs coupés des réalités sociales.

Les Etats-nation ont tendance à annuler la singularité des minorités nationales en masquant la réalité et la valeur de leurs propres normes.

Souvent ce refus d'admettre les différences culturelles est à l'origine de violations massives des droits humains même dans le cadre actuel de protection de ces droits il n'existe pas de recours véritablement effectif.

Ne pas accepter la différence culturelle déclenche de violents conflits, provoque exclusion sociale et racisme. Nombreux sont ceux qui craignent la diversité culturelle en raison d'éventuelles conséquences "négatives" et, pour cette raison, s'abstiennent de toute politique pluraliste.

Cependant la notion de droits culturels prend chaque jour plus de poids dans la conscience générale de ce que sont les droits humains, malheureusement les programmes politiques restent peu sensibles à cette évolution. Les droits culturels sont, dans la même mesure que les autres droits humains, l'expression et l'exigence de la dignité humaine et leur reconnaissance et leur exercice sont vitaux pour « protéger et promouvoir les identités culturelles et favoriser l'expression de cultures différentes et le dialogue interculturel dans les sociétés démocratiques ».

Il est certain que chaque communauté possède son identité, sa culture et sa nature propres et lorsque ses règles lui sont enlevées, sa nature lui est enlevée.

Heureusement toujours plus nombreux sont les exemples, venant de divers pays où des approches multiculturelles ont été mises en place malgré des problèmes économiques qui semblaient chaque jour plus graves. Or, ces politiques pluriculturelles n'ont engendré ni

fragmentations ni conflits, mais au contraire elles ont aidé à l'intégration culturelle et politique de leur population.

C'est ainsi qu'aujourd'hui, en Amérique latine et en Colombie, la notion de pluralisme juridique est liée aux droits culturels qui doivent être pris en compte dans les programmes politiques.

En réalité, les droits humains sont inhérents à tout être humain et chacun doit être libre de conserver et cultiver son identité culturelle et juridique.

Les personnes, groupes ou communautés qui réclament une garantie et une reconnaissance des droits culturels collectifs sont très nombreuses. Pour autant ceci n'implique pas le rejet de la primauté des droits humains personnels et, à vrai dire, l'Unesco considère que ceux-ci bénéficient de la promotion du pluralisme culturel.

Les politiques publiques de l'Etat et de la société civile devraient tenir compte de la complexité et de la diversité de leur société et renoncer à l'aspiration d'être un Etat-nation. Il convient de reconnaître les faits et d'accepter franchement la réalité multinationale de l'Etat. Là où les Etats adoptent au contraire des politiques « monistes », afin de transmettre aux citoyens un seul langage, une seule identité et une seule culture « nationale », cette construction historique aboutit à la destruction des minorités nationales.

Depuis 1991, la Constitution politique de Colombie reconnaît et accepte le pluralisme juridique. Cela permet que soit reconnues désormais la diversité des comportements, l'existence d'autres formes de justice et des voies différentes pour la compréhension du monde et d'autrui.

Néanmoins, bien que les groupes indigènes aient désormais davantage la possibilité de faire valoir leurs droits, la Constitution tarde à s'exprimer dans les faits. Les peuples indigènes et les communautés afro-colombiennes, ne sont souvent pas acceptés dans leur diversité et souffrent d'un cumul de handicaps.

Au dessus de ce pluralisme culturel et juridique, local ou infraétatique, il faut reconnaître un pluralisme supraétatique qui lui admet explicitement la diversité des sources juridiques et des réalités sociales. Cela implique de modifier les perspectives d'approche de la notion d'exclusion ou d'inclusion comme le concept de chose publique ou privée. Les frontières se sont déplacées et restent ouvertes, l'Etat

traditionnel possède des vides juridiques et est en crise ; raison pour laquelle le pluralisme national ou international s'épaulent mutuellement et permettent d'entrevoir la naissance d'un droit ouvert et décentralisé.

J'ai ressenti le besoin, comme une nécessité absolue, de m'approcher d'une communauté "traditionnelle" pour mieux me rendre compte ce que peut signifier le pluralisme juridique et culturel, pour l'étudier "de l'intérieur", pour pouvoir bien connaître un de ses bénéficiaires car ces études manquent énormément, du moins en Colombie. J'ai souhaité travailler avec les Indiens wayuu qui vivent dans le Nord du pays car ils ont conservé des traditions très fortes et leur culture est très distincte de la nôtre sur le plan social en général et sur le plan juridique en particulier. Pour mon travail de thèse, je suis donc allée vivre chez eux, partageant leur vie.

J'ai découvert une société vitale chez laquelle les valeurs principales sont la dignité et la justice.

Chez eux, comme chez plusieurs groupes indigènes d'Amérique latine, le but recherché par les "actes de justice" est de rétablir, restaurer l'équilibre, la cohésion du groupe perturbé de manière plus ou moins forte par des faits dommageables. C'est pourquoi on emploie à ce propos le terme de Justice restauratrice. Il s'agit de réconcilier la victime (et son groupe) et la personne qui est responsable du dommage. Le Wayuu ne parle pas de punition, non plus que de droit pénal ou de réhabilitation.

Cette forme de justice est le résultat de toute une culture et d'une construction sociale. Elle est très importante puisqu'elle vise avant toute chose à réparer les liens sociaux détruits. C'est une justice de la parole, du dialogue et de la confiance. Le *palabrero* écoute et porte la parole aux divers groupes impliqués pour trouver la solution la meilleure pour chacune des parties. Il ne cherche pas à faire en sorte que l'un gagne et que l'autre perde, mais que les deux 'gagnent' et puissent continuer à vivre en paix.

Cette "lecture" des faits se fait de manière ouverte ; elle tente de comprendre les personnes, les intérêts en jeu, afin de rechercher une solution constructive. Plutôt que de "sanction" il est parlé de "compensation". C'est un concept culturel qui ne se limite pas à une norme abstraite et qui n'imprègne pas seulement la justice ; il est vécu au quotidien, présent dans toute l'éducation, la forme de pédagogie

utilisée avec les enfants; c'est un élément de régulation sociale légitimé en permanence par la participation active du groupe et des personnes d'autorité reconnue comme les *palabrer*os.

Dès que surgit une situation-problème, elle est prise en charge et admise sans détour par les personnes de la communauté qui sont impliquées. Le groupe en reste le gestionnaire. La fonction de justice n'est pas déléguée à des " professionnels fonctionnarisés ". Elle est assumée par des personnes de la communauté qui entretiennent une certaine proximité, ce qui favorise une meilleure compréhension et une plus grande flexibilité au moment de " prendre une décision " qui sera approuvée par le groupe.

Pour cela, nous pourrions dire que les normes sont plus effectives dans cette société que dans la nôtre. Leur justice comme complexe de valeurs n'a pas qu'une existence intime, dans les sujets sociaux, elle informe la réalité.

Les Wayuu trouvent parfois des mécanismes de conciliation en dehors de leur coutume, reprenant à leur compte le dialogue multiculturel mais, en général, ils considèrent que la justice pénale occidentale ne résout pas les situations problématiques aussi bien que leur tradition et qu'au contraire elle aggrave les événements.

En définitive, la connaissance d'une coutume comme celle des wayuu n'a pas qu'un intérêt « différentialiste », elle comporte des leçons universalisables.

Elle nous aide à réfléchir sur les dynamiques du système pénal et sur le droit des victimes, et rien n'interdit d'intégrer dans notre système ses éléments les plus valables.

Sa justice restauratrice apparaît comme un paradigme alternatif, riche d'une critique du fonctionnement ordinaire du système pénal. Elle nous incite à relativiser des notions comme le crime désocialisant et la peine purement publique.

Quand je vois que les différentes solutions wayuu de compensation ou paiement permettent aux parties en cause de restaurer leur lien social, je considère que nous devrions faire un effort pour intégrer cette justice restauratrice dans nos sociétés.

Leur modèle juridique et culturel nous permet de prendre conscience de la force d'autres modèles que l'on peut qualifier

d'alternatifs ou ouverts et je crois, à la possibilité de métisser diverses constructions juridiques dans une optique transculturelle.

Pour terminer, je voudrais dire que cette expérience de faire une thèse non seulement théorique mais aussi empirique, m'a confrontée à la réalité et m'a permis de dé-construire des concepts et des croyances enracinées dans « mon » social et « mon » imaginaire. J'ai essayé de mettre ainsi mentalement en balance et en dialogue ce qui pouvait conforter ou non mes croyances.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

Ardila C. Gerardo (ed.) Varios autores, *La Guajira*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990.

Arnaud André-Jean, *Critique de la raison juridique.1. Où va la sociologie du droit ?*, Paris, Librairie Générale du droit et de jurisprudence, 1981.

Arnaud André Jean, *Critique de la raison juridique. 2. Gouvernants sans frontières. Entre mondialisation et post-mondialisation*, Paris, L.G.D.J. 2003.

Arnaud André-Jean, *Entre modernité et mondialisation*, Paris, L.G-D-J, 2004.

Avellaneda Navas José Ignacio, *Los compañeros de Federmán, Cofundadores de Santa Fe de Bogotá*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1990.

Baratta Alessandro, *Criminología crítica y crítica del derecho penal*, Ciudad de México, XXI Editores, 1993.

Barrera Monroy Eduardo, *Mestizaje, Comercio y resistencia. La guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

Bastide Roger, *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Benitez N. Hernán Darío, *Tratamiento jurídico penal del indígena colombiano ¿inimputabilidad o inculpabilidad?*, Bogotá, Temis, 1988.

Berger L. Peter et Luckmann Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1999.

Bobbio Norberto, *Política y cultura*, México, 1955.

Burke Peter, "Formas, Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", in *Formas de Hacer Historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1996.

Caillois Roger, *L'incertitude qui vient des rêves*, Paris, Gallimard, 1956.

Candelier Henri, *Riohacha y los indios guajiros*, Bogotá, Presencia Ltda, 1994.

Carbonnier Jean, *Sociologie Juridique, España, Tecnos, 1977.*

Cario Robert, *Justice restaurative*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Castañeda Carlos, *L'art de Rêver, Les quatre portes de la perception de l'univers*. Nueva York, éditions Du Rocher, 1993.

Castañeda Carlos, *L'herbe du diable et la petite fumée, Paris, Union générale d'Éditions, 1985.*

Cervantes Angulo José, *La noche de las luciérnagas*, Bogotá, Plaza y Janes, Edit. Colombia, 1980.

Christie Nils, *Le contrôle social comme industrie. Vers un nouvel holocausto*, Buenos Aires, ed. del Puerto, 2000.

Cortázar Roberto, *Cartas y mensajes del General Francisco de Paula Santander*, Bogotá, Voluntad, 1954.

Correa Hernán Darío, *Cuando la sal se corrompe..., conflicto y concertación social, venalidad pública y rearticulaciones wayuu en las salinas de Manaure 1970-2004*, Bogotá, CEREC, 2005.

Correa Hernán Darío, *Las salinas industriales de Manaure, el territorio de los wayuu y las dificultades de una concertación intercultural*, Bogotá, Ministerio del interior y de justicia, 1995.

De Sousa Santos, Boaventura, *a globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

De Sousa Santos, Boaventura, "Pluralidad jurídica en Colombia", in *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001.

Delmas-Marty Mireille, *Le flou du droit, Paris, PUF, 1986.*

Descola Philippe, *Par delà la nature et la culture*, Paris Gallimard, 2005.

Eliade Mircea, *Mito y Realidad*, Madrid, Guadalajara, 1963.

Eliade Mircea, *Historias de las creencias y las ideas religiosas. III*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1976.

Friede Juan, *Los Andaki (1538-1947). Historia de la aculturación de una tribu selvática*, México. Siglo XXI, 1953.

Friede Juan, *Vida y viajes de Nicolás de Federmán*, Bogotá, Bucholz, 1960.

Fromm Erich, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós, 1959.

García Antonio, *Cartas al secretario del Interior, Riohacha, 29 agosto 1873, AHNC Secretaria del Interior y Relaciones Exteriores, tome 87, folio 366; Prefecto al Tesorero de la aduana de Riohacha, 17 de mayo 1872, AHNC Secretaria del Interior, tome 84, folio 134.*

Ginzburg Carlo, *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri*, Madrid, ANAYA & Mario Muchnik, 1993.

Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Pluriel, 1972.

Gómez Augusto, *Indios, colonos y conflictos*, Bogotá, Siglo XXI, 1991.

Goulet Jean-Guy, *El parentesco Guajiro de los apushi y de los oupayu*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1977.

Groot Juan Manuel, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, Bogotá, 1889-1893.

Guerra Curvelo Weildler, *La disputa y la palabra, La ley en la sociedad wayuu*, Bogotá, Panamericana Formas e impresos, 2002.

Gutiérrez de Pineda Virginia, *La familia en Colombia: Trasfondo histórico*, Universidad de Antioquia, 1977.

Gwin Prins, *Historia oral*, Barcelona, Alianza editorial, 2000.

Hernández Castillo R. Aida, “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”, in, Marta Torres Falcón (compiladora), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El colegio de México: Programa interdisciplinario de estudios de la mujer, 2003.

Hildebrandt Martha, *El diccionario Guajiro-Español, Lenguas indígenas de Venezuela*, Caracas, 1960.

Hulsman Louk, *Conflictos relativos a la terminología: "situación problemática" vs. "crimen"*, Buenos Aires, Universidad de Córdoba, 2000.

Hulsman Louk, *Sistema penal y seguridad ciudadana: hacia una alternativa*, Barcelona, Ariel, 1984.

Jaccoud Mylène, *Justice blanche au Nunavik*, Quebec, Méridien, 1995.

Jimeno Myriam y Triana Antorveza Adolfo, *Estado y minorías étnicas en Colombia*, Bogotá, Editorial gente nueva, 1985.

Kelsen Hans, *Teoría General del Estado*, Bogotá, Editora Nacional, 1948.

Konig Hans Joachim, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República, 1998.

Larsen Stephen, *La puerta del chaman*, Ed. Martinez Roca, 2000.

Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Librairie Plon, 1985.

Liévano Aguirre Indalecio, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Bogotá, Tercer Mundo, 2005.

Mackenzie Useche José Agustín, *Así es la Guajira. Itinerario de un Misionero Capuchino Barranquillero*, Santa Fe de Bogotá, 1991.

Minaudier Jean-Pierre, *Histoire de la Colombie. De la conquête à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1992.

Morin Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Cairos, 1994.

Nader Laura, *Law in culture and society*, Chicago, 1969.

Nieto Arteta Luis Eduardo Luis Eduardo, *Economía y cultura en la historia de Colombia*, Bogotá, 1942.

Ortiz Sarmiento Carlos Miguel, *Tras las Huellas de los inmigrantes, 1955-1990*, Urabá ICFES, 1999.

Otero Muñoz Gustavo, *Un Hombre y una época. La vida azarosa de Rafael Núñez*, Bogotá, Biblioteca de Historia Nacional, Volumen LXXXIII, 1951.

Palacio Coronado Pepe, *La Guajira Realidad Mágica*, Barranquilla, Antillas, 1996.

Perafán Simmonds Carlos César, *Sistemas Jurídicos Pàez, Kogi, Wayúu y Tule*, Bogotá, Colcultura, 1995.

Pérez Preciado Alfonso, *La Guajira*, Bogotá, Centro Editorial, 1990.

Perrin Michel, *El Camino de los Indios Muertos*, Caracas, Monte Ávila, 1980.

Perrin Michel, *Antropólogos y Médicos frente al arte Guajiro de curar*, Caracas/Maracaibo, Universidad Católica Andrés Bello/ Corporación de desarrollo de la región Zuliana, 1982.

Perrin Michel, *Les praticiens du rêve : un exemple de chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1992

Perrin Michel, « La femme wayuu (guajiro) : fixité, interiorité et multiplicité », in Nicole-Claude Mathieu (direction), *Une maison sans fille est une maison morte*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 2007.

Picon François-René, *Pasteurs du Nouveau Monde, Adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983.

Restrepo Tirado Ernesto, *Descubrimiento y Conquista de Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional, 1917. p. 4.

Rodríguez Jesús, "Autoridad y Justicia en el pueblo Wayúu", in *Del Olvido Surgimos para Traer Nuevas Esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, Bogotá, Ministerio de Justicia y Ministerio del Interior, 1997.

Roldán O Roque y Gómez Vargas John Harold, *Fuero indígena colombiano*, Bogotá, Gente nueva editorial, 1994.

Sánchez Esther, *Justicia y pueblos indígenas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

Sánchez Esther, *La tutela como medio de transformación de las relaciones Estado/pueblos indígenas de Colombia*, Amsterdam, CEDLA Universidad de Amsterdam, 1999.

Sánchez Esther, "Cinco cambios constitucionales base para configurar un estado multicultural y pluriétnico" in *Cátedra de investigación científica*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2003.

Simons,R, « An exploration of the Guajira Peninsula », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, 1885 London, vol.III? p. 705-722.

Simon Roberts, *Law and family in Africa*, The Hague, 1977.

Steiner Claudia, *Imaginación y Poder. El encuentro del interior con la costa 1900-1960*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, Clio. 2000.

Suarez Marines, *Mediación. Conducción de disputas, comunicación y técnicas*, Bogotá, 1996.

Taylor Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de cultura económica, 1993.

Watson Lawrence C, *The effect of Urbanization on Socialization Practices and Personality Development in Guahiro Society*, Les Angeles, Lawrence Craig Watson, 1967.

Watson Lawrence C, *Conflicto e identidad en una familia urbana guajira*, Caracas/Maracaibo, Universidad Católica "Andrés Bello"/ Corporación de desarrollo de la región zuliana, 1982.

ARTICLES publiés dans des revues

Aguilar Ipuana Iris, « Quelle est la politique que nous cherchons, nous les Wayuu ? », *Revista de la Universidad Nacional*, Vol. 6, Nro 24, Bogotá, avril-juin, 1990.

Antonio De Alcocer. "Las Misiones Capuchinas", *A.G.N., Milicias y marina*, Bogota, 134, ff 393-396. pp 44 et 56

Ardila Calderon Gerardo, "Cuando el Progreso se Enfrenta con la Vida : Los Wayúu de la Guajira, in *Diversidad es Riqueza*, Bogotá, Instituto

Colombiano de Antropología y Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, 1992.

“Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821” in Archivo General de la Nación (Colombia). Caciques e Indios, Bogotá, Imprenta Nacional, 1821.

Colmenares Germán, “La sociedad indígena y su evolución posterior a la conquista” in *Historia económica y social de Colombia 1537-1719, Medellín, Historia económica y social de Colombia 1537-1719*, Medellín, La Carreta, 1976.

Correa C Hernán Darío y Socorro Vásquez Cardozo, (divers auteurs), “Los wayúu, entre Juya (“celui qui pleut”) MMA (“La Terre”) y el Desarrollo urbano Regional”, in, *Geografía Humana de Colombia. Nordeste indígena*, Bogotá : Instituto Colombiano de cultura Hispánica, 1992.

Courtois Gérard, « Note sur la commensalité et les procédures de paix », in *Procéder*, Cahier de l’Institut d’Anthropologie Juridique n° 13, Limoges, Pulim, 2005, p. 349-354.

Courtois Gérard, « Vengeance et réparation dans une société sans état, le cas des Wayuu », in *La résolution des conflits*, CNRS-Lille 2, 2010.

Courtois Gérard, « La vengeance du désir aux institutions » in *La vengeance* T.4, G. Courtois (éd.), Editions Cujas, Paris, 1984, p. 7-45.

Courtois Gérard, sv : « La vengeance », in *Dictionnaire de la culture juridique*, D. Alland et S. Rials, PUF, Paris, 2003.

De Alcocer, Antonio, “Las Misiones Capuchinas,” in *A.G.N., Milicias y marina*, Bogotá, 1818.

De La Pedraja René, “La Guajira en el siglo XIX. Indígenas, contrabando y carbón”, in *El Caribe Colombiano. Selección de textos históricos*, Riohacha, Uninorte, 1998.

Delmas Marty, Mireille. « La politique Pénale est-elle une politique publique comme les autres ? », *Revue de Science Criminelle et de droit pénal comparé*, Paris, 1994, p.151.

Ernst A, article republié en 1959 dans le *Boletín Indigenista Venezolano*, VII-n° 1-4, p. 45-69.

Hoekema André, “Pluralismo Jurídico y Alternatividad Judicial”, *Revista El Otro Derecho*, No 26-27, 2002.

Hoekema André, “Hacia un pluralismo juridico formal de tipo igualitario”, *Revista El Otro Derecho*, Bogota, N. 26-27, 2002, p. 71.

Perrin Michel, “L’animal à bonne distance », *Revue des animaux et des hommes*, Neuchatel, 1987.

Perrin Michel, « Setuuma Chamane Indien » Paris, *Le temps strategique* Hors série, 1985.

Perrin Michel, “La raison du plus fort est souvent la meilleure... », in *La Vengeance*, Volume II, Paris, Éditions Cujas, 1980.

Perrin, Michel, *Cinq Siècles Irréversibles. Histoire et Indianité : Un cas exemplaire*, Paris.

Petrullo Vincenzo, “Composition of torts in guajiro society”, in *Publications of the Philadelphia Antropological Society*, Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1931.

Reichel-Dolmatoff, “Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta », in *Estudios antropológicos*, Bogotá, Colcultura, 1977.

Sharpe Jim, “Historia desde abajo”, in, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Universidad.1996.

Testart Alain, « Pourquoi ici et là son contraire ? », *Revue Semestrielle d’anthropologie et d’histoire*,N. 33, 1997/ 1, p.119-137.

Testart Alain, « Pourquoi ici et là son contraire ? », *Revue Semestrielle d’anthropologie et d’histoire*,N. 32, 1996/2, p.5-35.

Vásquez Socorro, “Aproximación a la historia regional de la Guajira, Wayuu y Arijuna, 1890-1935”, *Revista Universitas Humanística* Año XII, N° 19, janvier-juin 1983.

Verdier Raymond, « Le système vindicatoire » in *La vengeance* T.1, R. Verdier (éd.), Editions Cujas, Paris, 1980, p. 11-42.

Verdier Raymond, « Une justice sans passion, une justice sans bourreau », in *La Vengeance*, Paris, Éditions Cujas, Vol 1. 1981.

CONGRES

Hulsman Louk et Hes Joyce, CONGRESO SOBRE ABOLICIONISMO PENAL, ICOPA III (1:1987:Montreal). Civil justice as an alternative to criminal justice.

Hulsman Louk, CONGRESO SOBRE ABOLICIONISMO PENAL, ICOPA IV(1:1997:Nueva Zelanda).Criminalisation and the debates about crime policy and criminology.

Cfr. Fifteenth Criminological Research Conference. Conseil de l'Europe 25 novembre 1982. 7:Montreal). Civil justice as an alternative to criminal justice.

DOCUMENTS ELECTRONIQUES

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Asamblea General, 12 septembre 2007. A/61/L.67

<http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/declaration.htm>

Informe del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr Rodolfo Stavenhagen, Comisión de Derechos Humanos, 2004. E/CN.4/2005/88/Add.2.

<http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/rapporteur/reports.htm>

THESE

ORTEGA, M. José del Carmen, Le pluralisme juridique et les peuples autochtones, Université Pantheon-Assas (Paris II),2005 , 249 P, <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etatdroitjustice/memoires/ortegathese.htm>

ARTICLES DE JOURNAUX

CAÑON, Luis. Los indígenas, sin una segunda oportunidad, El Espectador, 31 décembre 2000, p. 2^a.

ZARATE, Gina. Familias wayuu firman paz, El Espectador, 1 juillet 2002, p. 2-5.

Ley de Blancos para indígenas, El espectador, 6 septembre 1999, p. 9-A.

APÜSHANA, Vitorio. *Woumain* (nuestra tierra), Eskpe, 14 juin 2000, p.17.

Indígenas denuncian amenazas, El Espectador, 8 juillet 1998, p.8.

APPENDICE 1: CARTES

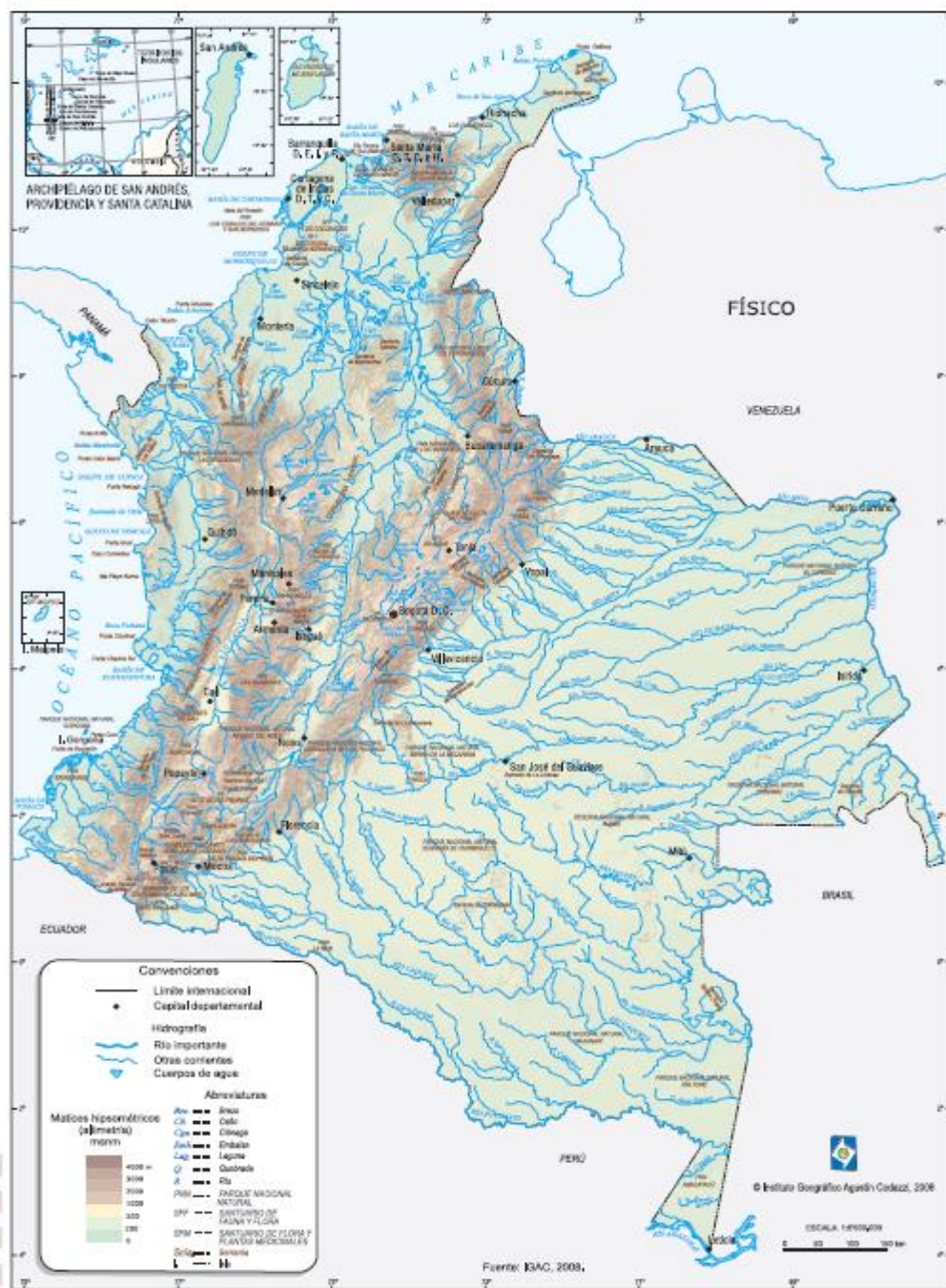
Ethnies indigènes

ASPECTOS SOCIOCULTURALES



Division politique administrative de Colombie

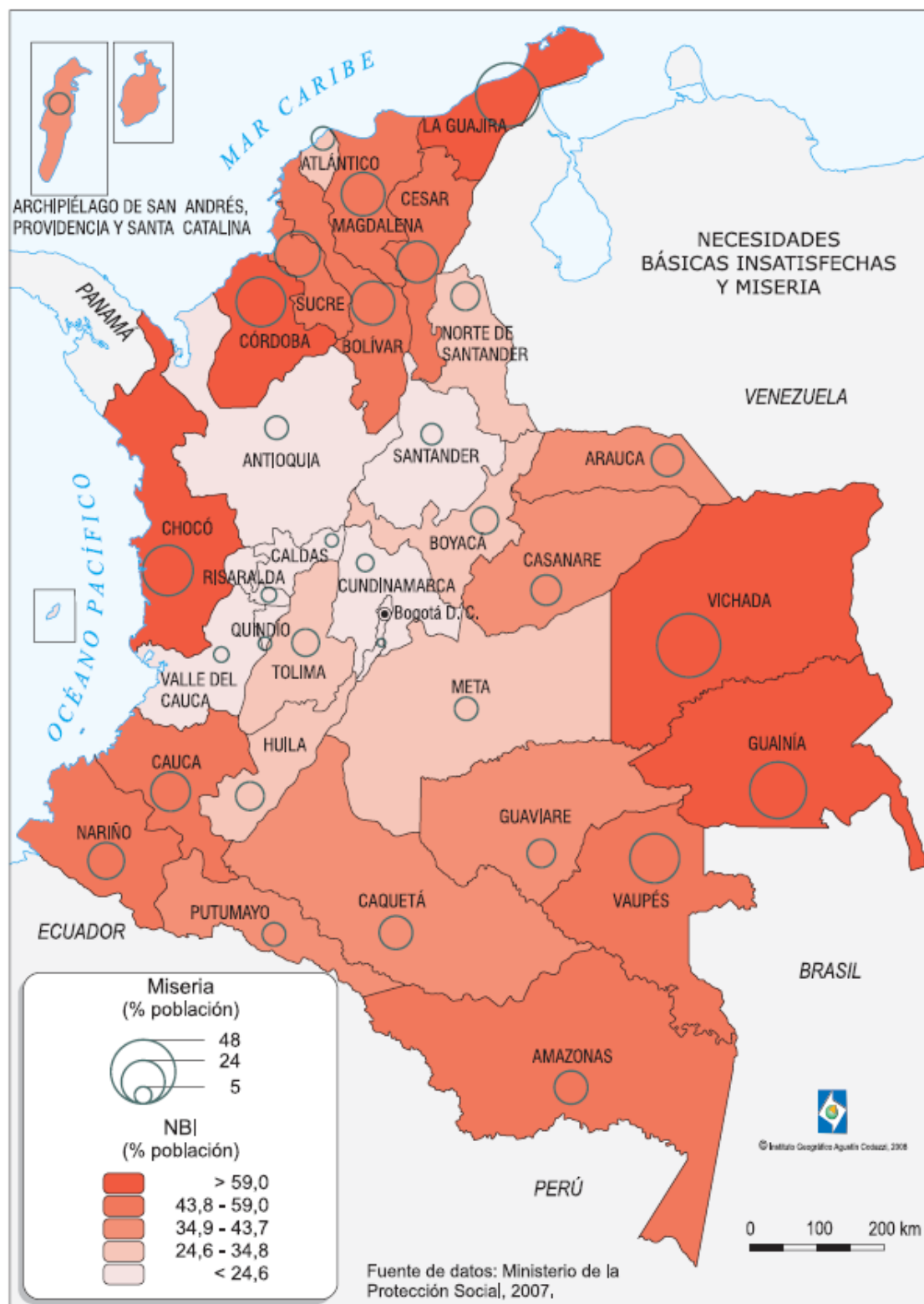
DIVISIÓN POLÍTICO ADMINISTRATIVA



Taux de pauvreté en Colombie

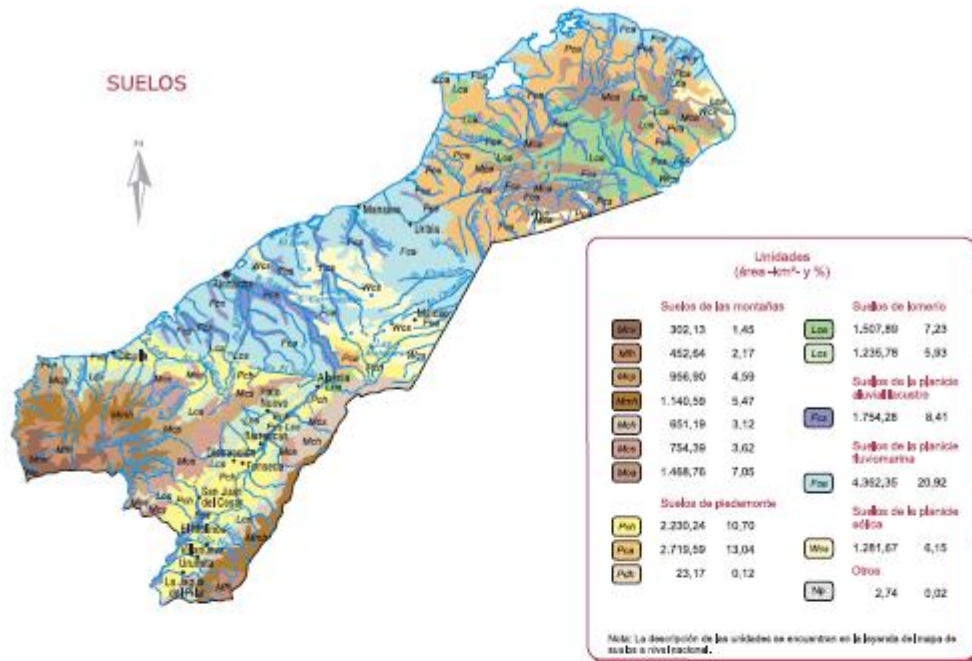


Taux de misère en Colombie

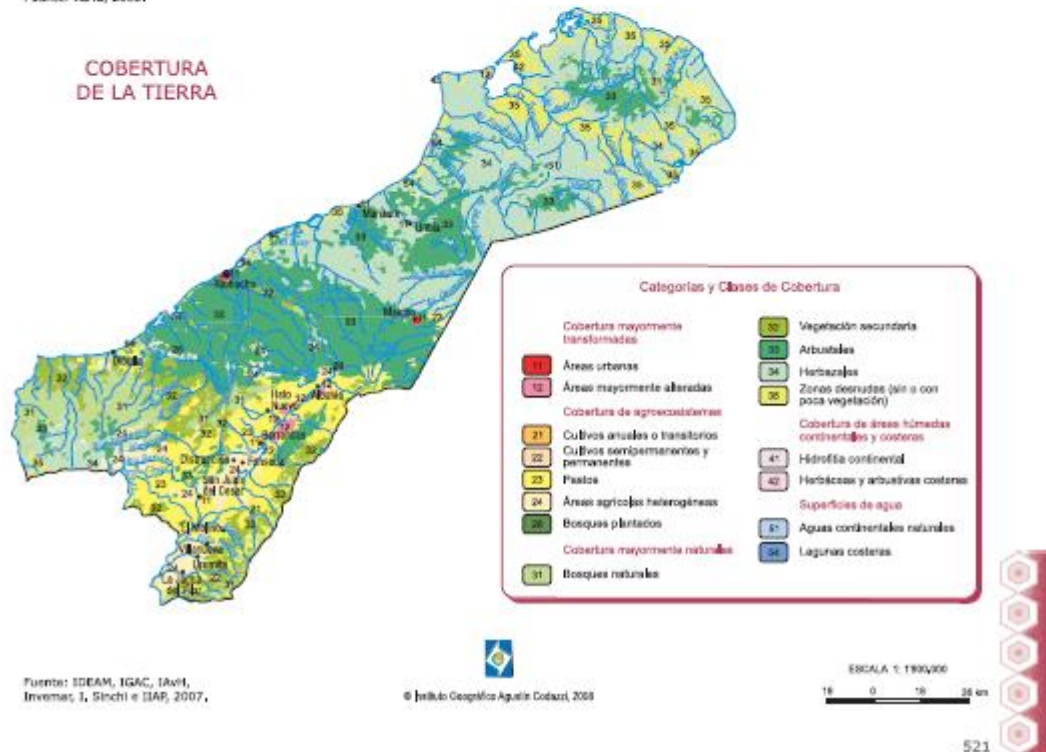


Péninsule de la Guajira





Fuente: IGAC, 2003.



Fuente: IDEAM, IGAC, IAvH, Invemac, I. Sinchi e ILAP, 2007.

© Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2008

ESCALA 1:1000/000

APPENDICE 2 : PHOTOGRAPHIES

- Page 321 - Photographies qui représentent l'environnement de la Péninsule de la Guajira
 - Le chemin de fer traverse le désert
 - Au milieu du désert se trouve la « Serranía de Macuira », région moins désertique, avec un espace naturel tropical.
 - La Côte Caribéenne de la guajira
- Page 322 - Le parcours désertique pour se rendre à « La alta Guajira » site de mon travail sur le terrain.
- Page 323 - « Ranchería » Nous pouvons observer l'organisation sociale et comprendre la matrilinearité et la matri localité.
- Page 324 - Les femmes wayúu dans leurs tâches quotidiennes avec leurs importantes relations avec les enfants.
- Page 325 - La femme wayuu et leur travaux. L'âne est le moyen de transport pour aller aux villages voisins.
- Page 326 - L'enfance wayuu et l'adolescence des filles wayuu, (rites du passage à l'âge adulte)
- Page 327 - Internat des capucins à Riohacha où les prêtres « éduquent » les enfants wayuu.
- Page 328 - L'importance des animaux chez les wayuu (les chevaux, les ânes, les chèvres...,)
- Page 329 - Les chèvres sont très importantes pour les échanges et les compensations.
- Page 330 - Panneau en « wayuunike » d'alerte des dangers du chemin de fer des mines d'exploitation de charbon: Un oublie.... « La communauté wayuu est de tradition oral ».
- Page 331 - Les mines de sel de Manaure, autre exploitation de la Péninsule de la Guajira.
- Page 332 - « Palabrero » Inocencio González qui m'a procuré beaucoup d'informations sur les médiations. Il m'a accueilli chez lui pour partager la vie (la mort) quotidienne wayuu.
- Page 333 - Les puits d'eau le long de la Péninsule.
- Page 334 - La terre des « morts (au delà) » et les maisons fermées pour éviter l'entrée de yoluya (esprits d'au delà.).
- Page 335 - Les femmes qui pleurent au premier enterrement.
- Page 336 - Le 1er enterrement avant de déposer le corps dans une urne.

